D1
.H631
No.15

15 DER HISTORISCHEN ZEITSCHRIFT

ERNST SIMON

RANKE UND HEGEL

MÜNCHEN UND BERLIN 1928
VERLAG VON R. OLDENBOURG

Digitized by Google

D1
.H631
no.15

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RANKE UND HEGEL

VON

ERNST SIMON

Historische Zeitschrift : Beiheft 15

MÜNCHEN UND BERLIN 1928

VERLAG VON R. OLDENBOURG

RES

Digitized by Google

BEIHEFT 15 DER HISTORISCHEN ZEITSCHRIFT

203922

D1
.H631
no.15

Alle Rechte,
einschließlich der Übersetzung,
vorbehalten

Hirsch 1-3-29

DRUCK VON R. OLDENBOURG · MÜNCHEN

Digitized by Google

MEINEN LIEBEN ELTERN

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorbemerkung.

Mit der nachfolgenden Untersuchung habe ich im Februar 1923 bei Hermann Oncken, damals Heidelberg, promoviert: ihm schulde ich vor allem den Dank des Schülers.

Durch die Ungunst der Zeiten kann das Buch erst jetzt gedruckt werden; es wurde als Manuskript schon mehrmals zitiert: so von H. Oncken in der Festschrift für Gothein und von P. Joachimsen in seiner Einleitung zur Neuausgabe von Rankes »Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation«.

Geändert habe ich fast nichts.

Jerusalem, Oktober 1928.

E. S.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalts-Übersicht

Seite

I. Kapitel (Biographische Einleitung): Rankes Entwicklung zum Historiker . . . . . 1—15

Vorbemerkung über Ideenlehre und Ideengeschichte S. 1. — Elternhaus S. 3. — Schulen S. 3. — Universität Leipzig S 4. — Die Theologie, Tzschirners Polemik gegen Reinhard S. 6. — Krug und Kant S. 8. — Die Abwendung von der Theologie S. 9. — Skepsis und Mystik in den Frankfurter inneren Kämpfen S. 9. — Berufliche Entscheidung und religiöse Festigung S. 10. — Abwehr des Pietismus S. 13. — Berufung nach Berlin S. 15.

II. Kapitel (Ideen-geschichtlicher Hauptteil): Im Kampf um Hegel . . . . . 16—119

1. Abschnitt: Die historische Schule und ihre Freunde . . . . . 16—54

Schleiermachers und Hegels Streit um de Wette S. 16. — Rankes Leumund S. 17. — Varnhagens Salon S. 18. — Die andern Neutralen: Friedrich von Raumer S. 19. — Karl Ritter S. 20. — Tholuck, Rheinwald, Boekh, Trendelenburg S. 21. — Bopp, Windischmann S. 22. — Alexander von Humboldt und die Naturwissenschaftler S. 22. — Ancillon S. 22. — Rankes Freunde und Hegels Gegner: Niebuhr S. 25. — Seine Beziehungen zu Ranke S. 25. — Hegels Angriffe gegen ihn und die kritische Schule S. 27. — Lachmann S. 29. — Die unhalcyonische Epoche S. 29. — Selbstzeugnisse der Zeit S. 29. — Zumpt S. 32. — Johann Albrecht Eichhorn, J. Bekker S. 33. — Heinrich Ritter S. 33. — Als Schüler Schleiermachers S. 33. — Beziehung zu Ranke S. 34. — Sein Antihegelianismus S. 34. — Schleiermacher S. 36. — Charakteristik S. 36. — Seine Philosophie und Theologie S. 37. — Seine und seiner Zeit Gelehrtenpolitik S. 38. — Sein „Einfluß" auf Ranke S. 41. — Seine Übereinstimmung mit Ranke S. 41. — Schleiermacher als Philosoph der historischen Schule S. 42. — Hegels Angriffe gegen Schleiermacher S. 45. — Die weltanschauungspsychologische Basis der historischen Schule S. 47. — Savigny S. 47. — Charakteristik, S. als Gründer der historischen Schule S. 48. — Sein Konflikt mit Gans S. 49. — Analyse

Digitized by Google

Seite

seines historischen Standpunktes S. 49. — Übereinstimmungen mit Ranke S. 51. — Beziehungen zu Ranke S. 51. — Rankes Schüler und Savignys Schüler S. 53.

2. Abschnitt: Rankes und Hegels Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten der Zeit 54—79

Hegels Kreis und Persönlichkeit S. 54. — Die Schule S. 55. — Goethe S. 56. — Persönliche Beziehungen zwischen Goethe und Hegel S. 56. — Philosophische Beziehungen, Farbenlehre S. 57. — Goethe im Streit zwischen Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire und als Mitarbeiter des Hegelschen Organs S. 58. — Seine Entscheidung für den Naturphilosophen G. gegen den exakten Wissenschaftler C. S. 60. — Rankes mutmaßliche Stellung in diesem Streit S. 62. — Experiment und Quellenkritik, Goethes Stellung zu beiden S. 62. — Goethes und Hegels gemeinsame Stellung zu Kant S. 63. — Der wahre Sinn des Schillerschen Satzes aus dem Brief an Goethe vom 23. VIII. 1794 S. 65. — Rankes Stellung zu Goethe S. 66. — Goethes Stellung zu Ranke S. 67. — Abgrenzung Goethes gegen Hegel S. 67. — Zusammenfassung: Ranke und Hegel als Grenzgestalten, Goethe als Einheit der Gegensätze S. 68. — Romantik, Polemik gegen Begriffserweiterung S. 71. — Rankes Abgrenzung: Realität, Mittelalter S. 71. — Hegels Abgrenzung S. 72. — Realität S. 72. — Aufklärung S. 73. — Hegels Polemik gegen die Romantik S. 73. — Die Romantik gegen Hegel S. 74. — Orthodoxie: Tholuck und Hengstenberg gegen Hegel S. 75. — Hegels Abwehr S. 76. — Rankes Feindschaft gegen die Orthodoxie S. 77. — Seine dogmatische Scheu (Leben Jesu) S. 78.

3. Abschnitt: Die drei Berliner Konflikte zwischen der historischen und der philosophischen Schule 79—87

Der Kampf um Hegels Aufnahme in die Akademie: Schleiermachers Gegnerschaft S. 79. — Hegels Gegengründung: die Sozietät für wissenschaftliche Kritik S. 81. — Der Kampf gegen Schleiermachers und Rankes Eintritt in die Sozietät S. 82. — Hegels einzige Äußerung über Ranke S. 82. — Der Kampf um die Nachfolge Hegels: Gabler oder Heinrich Ritter S. 83. — Die Lösung durch Schleiermachers Tod S. 85. — Rankes Eintreten für Ritter S. 85. — Twesten als Nachfolger Schleiermachers S. 86.

4. Abschnitt: Ranke im Urteil der Hegelianer . . 87—106

Politische Gegnerschaft des Hegelianers D. Fr. Strauß und der Antihegelianer Julian Schmidt und Johannes Scherr S. 87. — Hegelianer als Bewunderer Rankes oder Schleier-

Digitized by Google

Seite

machers: K. Rößler, E. Zeller, Baur S. 88. — K. A. Klüpfel, seine günstige Kritik der D.G. in den linkshegelschen „Halleschen Jahrbüchern" S. 89. — Deren eigene Stellungnahme S. 91. — Heinrich Leos Angriff im Grunde ein Hegelscher S. 93. — Leos hegelianisierende Machiavelliauffassung S. 94. — Seine hegelianische Polemik gegen Rankes Theologie S. 96. — Rankes antihegelsche „Replik" S. 97. — Leos hegelianische Schlosser- (und auch dort: Ranke-) Kritik S. 98. — Leos Bekenntnis zu Hegel S. 99. — Leos Hegelsche Historiographie (Geschichte des jüdischen Staates) S. 101. — Heines Rankekritik S. 102. — Rankes Stellung zu Heine und Platen S. 103. — Heinrich Ritters hegelianisierende Abkehr von Ranke S. 104.

5. Abschnitt: Zusammenfassung: Zentralistisches und dezentralistisches Denken . . . . . 106—120

Rankes Äußerungen über Hegel und Hegelianer S. 106. — Angebliche Annäherung, tatsächliches Mißverständnis S. 107. — Indirekte, daher wertvollere Äußerungen (Wiedertäufer, Paracelsus usw.) S. 109. — Schleiermachers Antizentralismus im Kampf für eine Presbyterialverfassung und gegen die preußische Kirchenagende S. 110. — Der Hegelianer Marheineke als Anhänger der preußischen Unionsagende S. 113. — Der Konflikt mit dem Staat S. 113. — Der Anteil von Schleiermachers pietistischen und reformierten Überzeugungen an seiner Haltung S. 114. — Savignys Antizentralismus im Kampf gegen Thibauts Vorschlag S. 115. — Die historische Bedeutung der geistesgeschichtlichen Kategorien Zentralismus und Dezentralismus S. 117. — Hegels und Rankes Stellung zu Agende und Union S. 118. — Zu Thibauts Vorschlag S. 118. — Rankes Antizentralismus im Kampf gegen Hegels System S. 120.

III. Kapitel: Rankes Ideenlehre und Hegels Philosophie der Geschichte (Systematischer Hauptteil) . . . . . 119—121

Vorbemerkung: Über den allein möglichen Vergleich eines Teil-Ranke mit dem ganzen Hegel 121

1. Abschnitt: Die Fragestellung: Das Problem der Wirklichkeit . . . . . 122—129

Das Interesse für die Geschichte S. 122. — Der phänomenologische Grundzug der Hegelschen Philosophie und ihr Monismus im Gegensatz zu Kants idealistischen Dualismus S. 122. — Die Aufgabe der Dialektik: Das Denken der Mitte S. 123. — Hegels Beziehung zur Empirie S. 125. — Die prästabilierte Harmonie und ihr immanenter Realismus S. 125. — Ranke als Dualist S. 126. — Kantianische

Digitized by Google

Seite

Nachwirkungen S. 127. — Rankes Beziehung zur Wirklichkeit und Empirie S. 128.

2. Abschnitt: Deutsche und protestantische Sendung 129—136

Übereinstimmung zwischen Ranke und Hegel in einer religionsgeschichtsphilosophischen Position ohne religiöse Übereinstimmung S. 129. — Hegels religiöse Entwicklung und endgültige Scholastik S. 130. — Sein Antikatholizismus S. 131. — Rankes deutscher Protestantismus S. 132. — Rankes Toleranz, Hegels Intransigenz S. 133. — Die weltanschauungspsychologische Bedeutung dieser „persönlichen Eigenschaften" S. 133. — Rankes Parteinahme für alle religiösen Einheitsbestrebungen S. 134. — Das Problem der Wirklichkeit S. 135.

3. Abschnitt: Der Einzelne und die Masse . . . . 136—155

Hegels Philosophie der Person S. 136. — Metaphysik des Helden: repräsentativer, nicht tragischer Mensch S. 137. — Metaphysik des Todes S. 139. — Der Tod als Vollendung der Gestalt und des Amtes des Helden S. 139. — Metaphysik des Sieges: das Aufgehobenwerden S. 140. — Rankes Philosophie der Person S. 141. — Übereinstimmung mit Hegel S. 142. — Metaphysik des Helden: Rankes „Ideen" und Hegels „Weltgeist" S. 144. — Metaphysik des Todes S. 145. — Metaphysik des Sieges S. 146. — Zusammenfassung des Übereinstimmenden S. 147. — Die Auswirkung in Rankes Stellung zur Biographie S. 147. — Rankes Profil- und En-Face-Porträt S. 149. — Seine konstitutive Inkonsequenz: Auswahl der Helden hegelisch, ihre Schilderung unhegelisch S. 150. — Folgen der Inkonsequenz S. 150. — Ergebnis: Ineinander teleologischer und kausaler Motivreihen, Überwiegen der kausalen S. 153. — Das Problem der Wirklichkeit: Gelten und Sein S. 155.

4. Abschnitt: Dialektische und kritische Methode 156—183

Hegel als Geschichtsschreiber S. 156. — Die Methode im ganzen des Systems S. 156. — Der Einbruch der Zeit in das System: Die Geschichte S. 158. — Die Austreibung der Zeit aus der Geschichte: Das Präsens S. 158. — Der Dreitakt der Geschichte S. 159. — Der Umfang der Geschichte S. 160. — Die Frage nach dem „Eigentlich" für H. unwesentlich S. 160. — Die symbolisierende Exegese S. 162. — Hegels Sagenbehandlung S. 163. — Abgrenzung gegen kritische Sagenexegese S. 164. — Authentizität von Reden S. 165. — Wiederholung, Gleichzeitigkeit, Völkermischung S. 165. — Analogien, morphologischer und teleologischer Charakter der Hegelschen

Digitized by Google

Seite

Geschichtsphilosophie S. 166. — Hegel als Quellenkritiker S. 167. — Ranke als Dialektiker S. 168. — Abgrenzung seiner Dialektik gegen diejenige Hegels: nur Deutungs- nicht Forschungsprinzip S. 169. — Antithetische Darstellungsweise S. 170. — Umfang der Geschichte, faule Existenz, Auswahlprinzip: kritisch oder politisch-historisch wertend, nicht dialektisch S. 172. — Rankes kausalerklärende Exegese S. 174. — Universale Zusammenfassungen S. 175. — Wiederholung, Analogie S. 177. — Das „Zugleich" und die Koincidenz S. 177. — Der Zufall S. 178. — Quellenbericht mitten in der Darstellung S. 180. — Ranke und Shakespeare S. 181. — Hegel und das scholastische Mittelalter — der Anachronismus S. 181. — Nachträge: Disponierkunst Rankes S. 182. — prophetia post festum, Darstellungsweise S. 182. — Zusammenfassung: Rankes „ewiger Krieg der Kritik gegen die Überlieferung", Hegels „ewiger Krieg der Dialektik gegen den Zufall". Das Problem der Wirklichkeit S. 183.

5. Abschnitt: Fortschrittsteleologie und Autonomie der Epoche . . . . . 184—194

Hegels Fortschrittslehre S. 184. — Die vier Weltalter und ihre drei Antinomien S. 185. — Die erste: der gestörte Dreitakt. Das Auskunftsmittel der Analogie S. 185. — Die zweite: Greisentum und Vollendung S. 186. — Die dritte: die römische Welt als Rückschritt S. 186. — Rankes hegelsche Fortschrittspraxis und antihegelsche Theorie S. 187. — Der Grund dieses Widerspruchs: Rankes religiöse Haltung S. 192. — Die religiöse Austreibung der Zeit aus der Geschichte, das Problem der Wirklichkeit S. 193.

IV. Kapitel ((Biographische Ausleitung): Rankes religiöse Haltung . . . . . 194—204

Rankes scheinbare Askese S. 194. — Erotisch-mystische Beziehung zum Stoff S. 196. — Berufskonzeption und Wissenschaftsethik S. 196. — Autobiographie im Gewand objektiver Charakteristik S. 197. — Luther, Philologie als Sittlichkeit, die positive Mitte S. 199. — Die Entscheidung zum langen Weg S. 200. — Beziehung zur Bibel S. 200. — Partei und System, Politik und Staat S. 201. — Der dennoch persönliche Gott, kein Pantheismus, Geschichte und Natur S. 201. — Die Haltung des Fragenden S. 202. — Ranke und Hegel im Sybel-Ficker-Streit S. 203. — Geschichte als Weltgericht S. 203. — Das Geheimnis in der Philosophie, Sokrates und die Sophisten S. 204.

Digitized by Google

Digitized by Google

Verzeichnis der wichtigsten Literatur.

I.

1. Rankes Werke wurden in folgenden Ausgaben benutzt:

Geschichte der Päpste, A., 1800, Abkürzung: Päpste.
Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 8. Aufl., Abkürzung: Deutsche Gesch.
Geschichte der Romanisch-Germanischen Völker, 3. A., 1885, die übrigen Werke sind zitiert nach der Ausgabe in den sämtlichen Werken (S. W.; Englische Geschichte: E. G.).
Die Weltgeschichte (W.G.) in der 1. A.

2. Hegels Werke wurden durchgängig in den neuen Textausgaben Georg Lassons benutzt. Außerdem
Mollat, Hegels System der Sittlichkeit.
Hermann Nohl, Hegels theologische Jugendschriften.
Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel, 2 Bde., Leipzig 1887.
Hermann Friedr. Wilhelm Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft, mit Einleitung von Hegel, Heidelberg 1832.

II.

1. Ranke-Literatur:

Alfred Dove, Ausgewählte Schriftchen, vornehmlich historischen Inhalts, Leipzig 1898.
Otto Dieter, Ranke als Politiker, Leipzig 1911.
Eugen Guglia, Leopold Ranke, Leipzig 1893.
H. F. Helmolt, Leopold von Ranke, Leipzig 1921.
Wahan Nalbandian, Leopold von Rankes Bildungsjahre und Geschichtsauffassung, Leipziger Studien, VIII. Bd., 2. H., 1901.
Hermann Oncken, Aus Rankes Frühzeit, Gotha 1922.
Im übrigen vgl. H. F. Helmolt, Ranke-Bibliographie, 1910, die das Aufzählen alles Minderwichtigen erspart.

2. Hegel-Literatur:

Wilhelm Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, ges. Schr., Bd. 4, Leipzig 1921.
Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. A., Heidelberg 1911, 2 Bde.
Hermann Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke, Leipzig 1921.

Digitized by Google

Karl Rosenkranz, Hegels Leben. Berlin 1844.

Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat, 1. u. 2. Bd., Berlin 1920.

III.

1. Allgemeine geistesgeschichtliche Darstellungen:

Adolf von Harnack, Geschichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, II, 1, Berlin 1900.

Rudolf Haym, Die romantische Schule, 4. A. (Oskar Walzel), Berlin 1920.

Ernst Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III. Abtlg., 2. Teil.

Max Lenz, Geschichte der Königl. Friedrich Wilhelms-Universität, Berlin II, 1 u. IV (Urkunden, Akten und Briefe), Halle 1910.

Friedrich Meineke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 5. A., Berlin und München.

Friedrich Meineke, Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik, Historische Zeitschr., Bd. 125, 1922.

Josef Nadler, Die Berliner Romantik, Berlin 1922.

Erich Rothacker, „Einleitung in die Geisteswissenschaften", Leipzig 1922.

Johannes Scherr, Allgemeine Geschichte der Literatur, 4. A., Stuttgart 1872.

Wilhelm Scherer, Geschichte der deutschen Literatur.

Julius Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrh., III. Bd., Leipzig 1856.

Franz Xaver Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie, München 1889.

Eduard Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie.

Ernst Troeltsch, Die Probleme des Historismus, Leipzig 1922.

2. Monographien:

Ernst Cassirer, Idee und Gestalt, darin: Goethe und die mathematische Physik, Berlin 1921.

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870.

Paul Krägelin, Heinrich Leo, Lamprechts Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, H. 7, Leipzig 1908.

Gustav Landauer, Der werdende Mensch, Berlin 1922, darin: Goethes Politik.

Naumann, Rade, Troeltsch, Titius, Natorp, Eck und Hensel: Schleiermacher als Philosoph des Glaubens, Berlin-Schöneberg 1910.

Immanuel Ritter: Geschichte der jüdischen Reformation, 2. Bd., David Friedländer.

Dazu kommen eine Reihe von Biographien aus der A. D. B., die am Ort zitiert sind.

Digitized by Google

IV.

Quellen zur Zeitgeschichte:

1. Werke:

Johann Wolfgang Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften in Josef Kürschners Deutsche National-Bibliothek, 33. Teil, hrsg. von Rud. Steiner.

J. W. Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften, Cotta, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1890, Bd. 39 u. 40, hrsg. von Maximilian Morris.

Heinr. Heine, Werke, Tempelausgabe, Bd. 9.

Karl Lachmann, Kleine Schriften, hrsg. von Karl Haupt.

Heinrich Leo, Die Briefe des Florentinischen Kanzlers und Geschichtschreibers Niccolo di Machiavelli an seine Freunde, aus dem Italienischen übersetzt, Berlin 1826.

Heinrich Leo, Geschichte des jüdischen Staates, Vorlesungen, Berlin 1828.

Franz Reinhard, Geständnisse, Sulzbach 1810.

Ernest Renan, Das Leben Jesu, Deutsche Ausgabe, 1863.

Heinrich Ritter, Die Halbkantianer und der Pantheismus, Berlin 1827.

Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. I, Hamburg 1829.

Heinrich Ritter, Versuch über die deutsche Philosophie seit Kant sich zu verständigen, Berlin 1853.

Heinrich Ritter, An Leopold von Ranke. Über deutsche Geschichtsschreibung. Ein offener Brief. Leipzig 1867.

Barthold Gg. Niebuhr, Römische Geschichte, 2. A., II. Bd., Berlin 1830.

Karl von Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung, hrsg. von Jaques Stern in „Thibaut und Savigny", Berlin 1914.

Ebenda: A. F. J. Thibaut, Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland.

Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion, hrsg. von Otto Braun, Leipzig 1911.

Friedrich Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, sämtliche Werke, III. Abtlg., 4. Bd., Berlin 1839, hrsg. von Heinr. Ritter.

Friedrich Schleiermacher, Kritik der Sittenlehre, sämtliche Werke, Bd. 1.

Friedrich Schleiermacher, Philosophische Dialektik, sämtliche Werke.

Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke zur praktischen Theologie, Bd. 5, Berlin 1846.

Carl Twesten, Die religiösen, politischen und sozialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter, hrsg. von Moritz Lazarus, Berlin 1872.

Heinrich Gottlieb Tzschirner, Briefe veranlaßt durch Reinhards Geständnisse, Leipzig 1811.

2. Briefe, Erinnerungen, Reden:

Bratanek, Goethes naturwissenschaftliche Korrespondenz, 1874.

Eduard Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836.

Digitized by Google

Jacob Grimm, Kleine Schriften, Neuausgabe, Berlin 1911, darin: Rede auf Karl Lachmann.
Lebensnachrichten über Barthold Gg Niebuhr, Hamburg 1839, 3. Bd.
Lebenserinnerungen und Briefwechsel von Friedrich von Raumer, 2 Teile, Leipzig 1861.
Schleiermachers Leben in Briefen, Berlin 1858, 2 Bde.
Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, hrsg. und eingeleitet von Ed. Zeller, Bonn 1895.
Karl Varnhagen von Ense, Blätter preuß. Geschichte, 3. Bd.
Eduard Zeller, Kleine Schriften, hrsg. von Otto Leuze, 3. Bd., Berlin 1911, darin: die Gedächtnisrede von Hermann Diels.

3. Zeitschriften:

Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Braunschweig 1835.
Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Jahrgänge 1827, 1828, 1830, 1832.
Hallesche Allg. Lit.-Ztg., 1828.
Hallesche Jahrb. für deutsche Wissenschaft u. Kunst, 1840/41.
Jenaische Allg. Literatur-Ztg., 1828.
Zeitschrift für historische Rechtswissenschaft, Bd. 1, 1815.

Digitized by Google

1. Kapitel.

Rankes Entwicklung zum Historiker.

Ideengeschichte darf nicht nur Ideenlehre sein. Auch die Ideen sind geschehen, zum Geist gehört der Leib, zu den Ansichten eines Mannes die Geschichte seines Lebens, zu seinen Urteilen die Einstellung seiner Zeit; und wenn es ein Großer war wie Leopold Ranke, so stellt das den Nach-Denkenden vor die Aufgabe, dieses Geistes ewiges Resultat durch seinen zeitlichen Weg zu erläutern. Nur darf man nicht glauben, das eine aus dem andern restlos erklären zu können. Ein letztes Geheimnis bleibt.

Wer Rankes Gedanken über die Geschichte und ihre Philosophie, wer insbesondere seine Stellung zu Hegel, dem damals fast unumschränkten Alleinherrscher auf dem Gebiete der Geschichtsdeutung, recht verstehen will, der muß dieses allgemeine Erkenntnis noch aus zwei besonderen Gründen bewähren; einmal, weil er nur dann wirklich im gleichen Geiste bildet wie der Meister, dessen Ansichten über Freiheit und Bindung der Ideen wir noch kennen lernen werden, vor allem aber, weil Ranke nicht einem bestehenden System ein anderes System entgegengesetzt hat, sondern vielmehr Geschichte schrieb. Es wäre verfehlt, sich aus den Marmorblöcken, die er zum Bau türmte, lediglich die Gedankenadern herauszuhauen und ihre nackten Linien künstlich zu einem System zu fügen. Vielmehr soll unsere nachdenkliche Achtung zunächst einmal der Frage dienen, warum Ranke dergleichen eben nicht tat, sondern — sogar noch in den Vorträgen vor König Max — immer wieder den historischen Stoff selbst sprechen ließ. Dies aber ist bereits ein biographisches Problem, das selbst dann noch übrig bliebe, wenn die von Ranke im Verlauf der Geschichtserzählung ausgesprochenen Gedanken mit den systematischen Erörterungen Hegels inhaltlich ganz übereinstimmten. Dieser Unterschied wird sich als eine abweichende Einstellung enthüllen, als eine grundsätzlich andere Haltung, deren Wurzeln nur aufzuzeigen sind, wenn man weiß, wie Ranke zum Historiker wurde.

Die meisten Darstellungen seines Lebens — so auch Onckens und Helmholts dahinziehende Bemerkungen — heben mit Recht

Digitized by Google

den „tiefen Einklang" dieses Schicksals hervor. In der Tat erscheint der Autor der „Geschichten der Romanisch-Germanischen Völker" mit dem der „Weltgeschichte", der 28jährige und der 90jährige also, in Haltung und Meinung so übereinzustimmen, wie sich das bei den großen Schöpferischen höchst selten findet. Die innere Entwicklung, die Platon von der Politeia bis zu den Nomoi geführt hat, die aus dem Rabbinerjünger in Amsterdam den freigeistigen Philosophen Europas machte, die Hegel, den Anbeter Napoleons, zum Philosophen des preußischen Staates umwandelte — sie hat in Rankes Leben gefehlt. Zwar hat auch er gelegentlich Ansichten geändert und sich beispielsweise in den Denkschriften des Jahres 1848 positiver über das konstitutionelle System ausgesprochen als im „Politischen Gespräch von 1836"[1]), aber das bleibt belanglos, neben der gewaltigen Kontinuität seiner betrachtenden Haltung, die, von allen Stürmen unberührt, sich der wechselnden Zeit mit dauerndem Auge gegenüberstellte und alles Werden in die bannende Schau und Darstellung des Gewordenseins eingehen ließ. Man kann in der Tat von einer nennenswerten Entwicklung des Historikers Ranke durchaus nicht sprechen.

Etwas anderes aber ist die Frage nach der Entwicklung des Menschen Ranke, oder, schärfer gefaßt: seiner menschlichen Entwicklung zum Historiker. Es berührt den Gedanken unseres Eingangs aufs genaueste, daß Rankes Werden nicht in sein Werk eingeht, sondern sein Werk ermöglicht. Hegel schreibt nach jeder Wandlung sein System aufs neue um: er ergießt immer wieder sein Ich in die Form der Tatsachen hinein und bildet deren lebendige Gestalt nach dem wechselnden Inhalt seiner Persönlichkeit; Ranke jedoch, der sich selbst einmal mit einem Columbus vergleicht[2]), befährt das Meer der Weltgeschichte erst, nachdem sein Wille, ein Entdecker zu sein, und seine Mittel, sich zurecht zu finden, gefestigt und erprobt sind. Die Küsten, an denen er anlegt, sind jedesmal andere; er selber aber bleibt sich gleich, nachdem er einmal seinen Beruf entdeckt hat.

Vor dieser Entscheidung aber finden wir den Jüngling von den heftigsten Seelenkämpfen hin und her geworfen und zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Ansichten schwanken. Es ist die Frage des Berufes, die Entscheidung zwischen Theologie und Historie, die ihn bewegt.

---

[1]) S. W. Bd. 49/50, S. 585ff., S. 314ff.

[2]) „Ich vermeinte, ein Columbus der venetianischen Geschichte zu werden." S. W. Bd. 53—54, S. 176.

Digitized by Google

Nicht zur Geschichte drängten ihn Herkunft und Umwelt. Elternhaus, Schule und Universität schrieben ihm vielmehr den Weg zur Theologie zu.

Zwar hatte schon sein Vater, Israel Ranke, mit der Tradition der Pfarrerfamilie gebrochen und war Jurist geworden. Doch hielt er trotz des weltlichen Berufes streng und ernst an lutherischem Brauch und Dogma fest und wurde mit wachsendem Alter nur noch positiver in seiner Richtung. Sein Wohnort, Wiehe, in Luthers Thüringen gelegen — eine Beziehung, deren Leopold Ranke einmal ausdrücklich gedenkt[1]) – wurde eben gerade von den äußersten Wellen der rationalistischen Aufklärung erreicht, die man sich lange Zeit fälschlicherweise als die herrschende Geistesrichtung des 18. Jahrhunderts verabsolutiert hat. Wenn auch Rankes Mutter und der Oberpfarrer Schneider nicht ganz frei von diesem Zeitgeist gewesen zu sein scheinen[2]), so konnte das keinen wesentlichen Einfluß auf den Knaben ausüben. Viel tiefer wirkte die Gestalt seines Großvaters — des Pfarrers Johann Heinrich Israel Ranke. Ein Zeichen dafür ist, daß sich noch der 80jährige an den Segen erinnert, den er als Knabe von dem frommen alten Mann erhalten hat.[3]) Ebenso fest im Glauben war Leopolds erster Lehrer, der Rektor Seyfert, der den rationalistischen Neigungen des Pfarrers gelegentlich entgegentrat. So spürte das empfängliche Gemüt des frühreifen Knaben, der schon mit 10 Jahren „über Gott und Welt brütete"[4]), daß da theoretisch zwei Anschauungen möglich seien, — deren Vertreter in ihrer religiösen Praxis, der Art zu leben, die Kirche zu besuchen, zu beten und die Feste zu feiern, sich allerdings keineswegs voneinander unterschieden.

Derselbe Geist ruhigen Gottvertrauens und die gleiche wohltätige Ordnung sinnvoller Formen walteten auch in den Klosterschulen zu Donndorf und Schulpforta, die Ranke 1806—1809 und 1809—1814 besuchte. Preußens Niederlage, Österreichs vergeblicher Befreiungskampf und endlich die große und siegreiche deutsche Anstrengung gegen den fremden Genius klangen weniger stark in die behütete Zeit jener klassischen und sprachlichen Studien hinein, als wir Nachlebenden meinen möchten, für die erst diese Ereignisse diesen Jahren ihr historisches Profil geben.[5])

[1]) In dem Brief vom 1. Aug. 1876 an H. Ranke, der einen Besuch in der Heimat anmutend schildert. 53—54, S. 524.

[2]) 53—54, S. 6.

[3]) 53—54, S. 7.

[4]) 53—54, S. 12.

[5]) 53—54, S. 15.

Digitized by Google

Ranke selbst, im Jahre des Baseler Friedens 1795 geboren[1]), erwachte zu historischem Selbstbewußtsein erst, als die eigentlich revolutionären Folgen der großen französischen Umwälzung durch das napoleonische Kaisertum schon wieder überwunden schienen: Napoleon und das imperialistische Frankreich schienen Schülern und Lehrern unabänderliche Gegebenheiten. Weder Rankes eigene Anlagen noch die quietistische Luft des großen Kleinstaates Sachsen, der doch nie mehr als ein Statist war auf dem Theater dieser weltgeschichtlichen Jahre, erschienen dazu angetan, eine besonders lebhafte Teilnahme an den Ereignissen der Zeit zu erzeugen. Selbst in den Befreiungskriegen spürten die Jünglinge wenig „von dem Kriegseifer, der die preußische Jugend in dieser Epoche ergriffen hatte"[2]), und noch die Erinnerung des Greises bestätigt diesen Eindruck in dem Satze: „Wir erhoben uns zu allgemeinen historischen Anschauungen jenseits der Motive, die den Tag bisher beherrschten."[3])

Theologische Fragen traten viel stärker in den Mittelpunkt als die Erregungen der Gegenwart. Die sonntäglich verlesenen Predigten des Pietisten Salzmann, die Dichtungen Klopstocks, das Vorbild des Dresdner Oberhofpredigers Reinhard, bezeichnen die Atmosphäre von Donndorf und Pforta.[4]) Es war selbstverständlich für Ranke, die unterbrochene Familientradition wieder aufzunehmen und Pfarrer zu werden. Seine Ausbildung war gediegen unterbaut und klar in seinem präsenten Bewußtsein — dasselbe gilt von seinem lutherischen Gottesglauben. Ostern 1814 bezog er als Student der Theologie die Universität Leipzig.[5])

---

[1]) 53—54, S. 56.

[2]) 53—54, S. 25.

[3]) 53—54, S. 57—58 im 4. Diktat vom Jahre 1885.

[4]) Vgl. 1. Diktat, 53—54, S. 14, 16, 18.

[5]) Die Entwicklung Rankes vom Theologen zum Historiker, die von anderer Seite ausführlich dargestellt wird, kann hier nur in den Umrissen vorgetragen werden. Es sei deshalb auf alle Einzelheiten verzichtet, die der Beweisführung nicht unmittelbar dienen. Eine „Jugendgeschichte Rankes", die sich in der Themastellung eine ähnliche Aufgabe setzte wie Diltheys Hegelwerk, ist eine monographische Aufgabe für sich, die sehr lohnend erscheint. Im Anschluß soll gleich hier die Auseinandersetzung mit der Ranke-Literatur folgen, soweit sie auf das Berufsproblem eingeht.

Lenz meint (Geschichte der Universität Berlin II, 1, S. 268), daß Ranke von vorneherein Lehrer werden wollte und nur Theologie studierte, weil das der herkömmliche Weg dazu war. Andererseits nimmt gerade er (S. 273) das Jahr 1822 als die entscheidende Wendung an, „in dem die Entwicklung Rankes zu ihrem Abschluß gelangte, sein Genius in sich ge-

Digitized by Google

Dort herrschte auf den theologischen Kathedern noch die Schule des „Supranaturalismus" in mancherlei Schattierungen. Dieser Name, der ursprünglich nichts anderes besagt als ein lateinisches Bekenntnis zur Metaphysik, bedeutete in dem engeren Sinn der Schule ein Kompromiß zwischen der Dogmatik des Alten und Neuen Testaments, in deren Mittelpunkt nach wie vor die Lehre von der Personalität der Gottheit stand, einerseits und der naturwissenschaftlich-gesetzlichen Richtung der Auf-

---

festigt und seines Weges bewußt ward". Zum gleichen Ergebnis leiten die vorliegenden Studien, nur daß sie diese innere Entscheidung in enger und ursächlicher Verbindung mit der endgültigen Wendung zum Beruf des Historikers aufzeigen möchten. Alfred Dove betont denn auch („Rankes Leben im Umriß", A. D. Bd. 27, hier zitiert nach „Ausgewählte Schriftchen vornehmlich historischen Inhalts", Leipzig 1898, S. 150ff.) einen solchen Wandel der Berufspläne, wenn er schreibt: „. . . auf der Universität studiert er Theologie und Philologie; so jedoch, daß er sich dabei mehr und mehr von jener zu dieser herüber wendet" (153). Vor allem wird seine Meinung deutlich in dem Satze: „Nichtsdestoweniger wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß Ranke schon in Leipzig zur Erkenntnis seines eigenen Berufes gekommen sei." Ebenso: „Seine Briefe aus den Jahren 1819—1822 zeigen, wie er sich allmählich eines Lebenszwecks bewußt wird. Er setzt sich dabei mit seiner früheren Bestimmung zur Theologie gewissermaßen entschuldigend auseinander" (S. 156). Zum Beweis zitiert Dove den Brief vom November 1820, den unsere Darstellung selbst noch stark heranziehen wird. Die Verbindung der seelischen Kämpfe dieser Zeit mit der Unsicherheit über seinen Beruf — unsere Hauptthese — findet sich bei Dove wenigstens angedeutet in dem Satze: „Unruhiges Selbstgefühl behelligt ihn nur in den letzten Jahren der Entwicklung, bevor ihm der Zweck seines Daseins durch den glücklichen Wurf einer ersten Leistung völlig klar geworden" („Rankes Verhältnis zur Biographie", Ausgewählte Schriftchen, S. 222).

Wir haben die Meinungen von Dove und Lenz hier so ausführlich gegeneinander gestellt, weil es auffällig ist, daß Lenz in der Frage der Rankeschen Berufswahl einen ganz andern Standpunkt einnimmt als sein Vorgänger, ohne aber irgendwie gegen ihn zu polemisieren. Dies ist wohl dadurch erklärlich, daß dieses Problem für die Entwicklungsgeschichte Rankes bisher nicht in der Bedeutung erkannt worden ist, die ihm gebührt. Wenn unsere im Text vertretene Auffassung nur das eine erreichen sollte, die kontroverse Lage dieser Frage überhaupt einmal zum Bewußtsein der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu bringen, so hätte sie zur Erkenntnis der Wahrheit schon etwas beigetragen.

In der Festsetzung des Jahres 1822 als des Entscheidungsjahres ist Lenz offenbar Dove gefolgt. Doktor Wahan Nalbandians Schrift „Leopold von Rankes Bildungsjahre und Geschichtsauffassung", Leipziger Studien, VIII. Bd., 2. Heft, 1901, ist für die vorliegende Frage von lediglich compilatorischem Wert.

Digitized by Google

klärung andererseits.[1]) Das Mysterium der Offenbarung, das Geheimnis der Gottheit sollten bewiesen werden; die hierarchische Gott-Welt-Besinnung des Mittelalters und die profane Selbstbesinnung der Aufklärung wurden künstlich in ein System gepreßt. Diese geistige Anpassung, welche die orthodoxe Lehre den sprengenden neuen Denkinhalten des Rationalismus und den noch umwälzenderen neuen Denkformen der kritischen Philosophie mit einigem Erfolg entgegensetzte, hatte in Leipzig einen hervorragenden Vertreter: den Theologen und Kirchenhistoriker Tzschirner. Seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen schienen Ranke „bei weitem mehr genugtuenden Inhalt zu haben" als das eigentliche historische Colleg des Professors Wieland, das er nicht „aus Eifer für diese Wissenschaft", von der er „noch keinen Begriff hatte", sondern bewogen durch den gedruckten Studienplan besuchte. Dagegen können ihn Tzschirners eigentlich theologische Leistungen keineswegs befriedigt haben. Der Professor hatte im Jahre 1811 eine Schrift gegen seinen Freund und Gönner, den Dresdner Oberhofprediger, erscheinen lassen, die „Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse" betitelt war.[2])

Reinhard, einer der angesehendsten Theologen seiner Zeit, dessen sorgfältig ausgearbeitete Predigten in vielen Bänden verbreitet waren, gab in dem von Tzschirner kritisierten Büchlein[3]) eine Art schwächlich-liebenswürdiger Autobiographie, mit Hinweisen, wie man es in der Kunst der Homiletik ebenso herrlich weit bringen könne wie er selbst. Das Werkchen, in dem für jene Jahre charakteristischen kleinen, sozusagen geschwätzigen Format gedruckt, enthält außer diesem Hauptteil eine heute fast unerträgliche, platt rationalistische Ereiferung gegen den Rationalismus, die in dem Satze gipfelt: „Wirklich consequent sey nur der Rationalist und der Supernaturalist", wobei der letzte Ausdruck nicht, wie sonst gelegentlich, im Sinne irgendeiner Mittellinie, sondern als „strenger Supernaturalismus", als „Hangen an der alten Lehre unserer Kirche", als „Orthodoxie" zu verstehen ist. Im Gegenteil wird jeder Mittelweg verworfen, der die Vernunft und die Schrift nicht subordinieren, sondern koordinieren will. Diesem System setzte nun Tzschirner sein eigenes entgegen, das er „ethisch-kritischen Rationalismus" nannte und das nichts, anderes als eben jener „offenbarungsgläubige Rationalismus".

[1]) Vgl. Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, S. 9.

[2]) 53—54, S. 28. [3]) Leipzig 1811.

[3]) Sulzbach 1810. Ranke haben diese „Geständnisse" übrigens recht mißfallen, als er sie später einmal — durch den Titel herausgefordert — mit Augustins „Confessiones" verglich (Bd. 53—54, S. 106).

Digitized by Google

der vermittelnden Schule war. Mit ihr ist Tzschirner überzeugt, daß man auch dann noch an den göttlichen Ursprung der Schrift glauben kann, wenn man ihren Inhalt nicht in seinem ganzen Umfange als göttliche Belehrung annimmt.[1]) Tzschirner zeigt sich im übrigen, ganz wie sein Gegner, in seinem, der bekämpften Schrift äußerlich und innerlich sehr ähnlichen Büchlein viel mehr homiletisch als dogmatisch interessiert. Auch er will sich „sorgfältig von dem Naturalismus" unterscheiden, „welcher die Idee der Offenbarung als Wahn und Trug verwirft, die Wahrheit der evangelischen Geschichte leugnet, die Bibel für ein bloß menschliches Buch erklärt und die Kirche als eine durch den Zufall entstandene Verbindung betrachtet".[2]) Wenn aber Reinhard mit unbekümmerter Selbstgefälligkeit erzählen konnte, daß er „nun die ganze Woche hindurch freye Augenblicke, sonderlich die Zeit des Ankleidens" dazu verwende, seiner „Predigt nach und nach mächtig zu werden, um sie dann ohne Verlegenheit halten zu können"[3]), und wenn Tzschirner mit dem Oberhofprediger darüber streitet, ob es zweckmäßig sei, die zweite Predigt schon auszuarbeiten, ehe die erste gehalten sei — so ist eine solche Kontroverse tief bezeichnend für den Flachstand eines theologischen Betriebes, der das religiös bedürftige und empfängliche Gemüt eines Leopold Ranke zurückstoßen mußte. Auch die Annäherung an die Kantische Philosophie, die Tzschirner vollzog, indem er seinem System eine „ethisch-kritische" Färbung gab, mochte daran nichts bessern.[4]) Doch führte vielleicht gerade diese Schattierung den jungen Studenten zu den eigentlichen

[1]) Tzsch. S. 78f.
[2]) Tzsch. S. 81f.
[3]) Reinhard S. 81.
[4]) Etwas ähnliches hatte schon im Jahre 1790 der Tübinger Professor Storr, Hegels Theologielehrer, versucht (vgl. Dilthey, a. a. O., S. 9f.). Doch hat Tz. trotz dieser ähnlichen Richtung an den Predigten von Storr „wenig Geschmack gefunden". Dies lag aber nicht an dem Versuch, Wissenschaftlichkeit und Homiletik zu vereinen, den ja Tz. selbst unternahm, sondern war „in der allgemeinen Seltenheit vorzüglicher Rednergaben begründet". Bezeichnend für Reinhard oder vielmehr für die ganze Orthodoxie dieser Zeit ist es, daß er gar nicht spürt, wie sehr gerade sein Standpunkt sich durch Kants „Gewaltentrennung" stützen ließ. Im Gegenteil: Er prophezeit dem „sich als allgemein gültig ankündigendem Kantischen System" einen baldigen Untergang (S. 102). Den eigenen philosophischen Standpunkt nennt Reinhard mit großem Recht „eklektisch", mit geringerem den „einer alles prüfenden Skepsis". Vgl. über das Problem evangelische Orthodoxie und Kantianismus das im zweiten Kapitel dieser Arbeit zu Hengstenberg Gesagte.

Digitized by Google

akademischen Vertreter der Kantianischen Philosophie, zu Tzschirners Freund Wilhelm Traugott Krug.

Krug, Altersgenosse von Hegel und Kants Schüler, von 1805 bis 1809 sogar sein Nachfolger auf dem Königsberger Lehrstuhl, war in Leipzig Professor der Philospohie und wurde gleichfalls Rankes Lehrer. Er trug ein System des „transzendentalen Synthetismus" vor, in dem er eine apriorische Identität des Realen und Idealen behauptete. Man mag davon Notiz nehmen, daß Hegel ihn und seine Schreibfeder — die Krug als Beispiel genannt hatte, daß die Naturphilosophie nicht einmal das kleinste reale Ding deduzieren könne — mit seinem bissigsten Spotte bedacht hat.[1]) Doch waren seine Vorlesungen Ranke „durch die dialektische Bestimmtheit nützlich"[2]), vor allem aber leiteten sie den Hörer „von dem Kantianer zu Kant selbst" und zu „dessen berühmteren Nachfolgern", von denen ihm vor allem Fichte, und der wieder in seinen populären Schriften, „die mit Religion und Politik in Verbindung stehen," am meisten anzog. Wir dürfen in diesem Weg von dem Kantianer zu seiner Quelle schon das künftige Bestreben des Historikers vorahnen, sich nie mit Abgeleitetem zu begnügen, sondern stets in das heilige Original hinabzusteigen. So schaffte er sich denn die „Kritik der reinen Vernunft" an und studierte sie eifrig an den freien Abenden. Es ist schwer zu sagen, wie tief die Grundgedanken des großen Buches in ihm eingedrungen sind, er spricht sich darüber nicht aus. Immerhin ist ein Brief des 80jährigen heranzuziehen, wo er dem nach Heinrich Rankes Tod einzig noch überlebenden Bruders Ernst von jenen „ersten Studien in ihren unbestimmten Tendenzen" erzählt, nämlich den „philosophischen". „Ich kam von Kant und Fichte, er studierte Fries."

Ranke hatte wohl nun erst das Erlebnis der echten und ungebrochenen Aufklärung, wie es sich für die Generation vor ihm in der gleichzeitigen Konzeption Kants und der französischen Revolution ergeben hatte.[3]) Gewaltiger als in Reinhards matten „Geständnissen" verlangte nun die Forderung des „Entweder-Oder" sein aufmerksames Gehör. So darf man vermuten, daß die klare Scheidung zwischen Glauben und Wissen, die kühne Grenzsetzung, die das Reich des Gedankens absteckt und diesem darin die unumschränkte Herrschaft anweist, die kühnere Stiftung, die das Reich des Glaubens möglich macht, der kühnste Blick, der

[1]) Enzyklopädie, Lassonsche Ausgabe, S. 211.
[2]) S. W., 53—54, 4. Diktat, S. 59.
[3]) Vgl. Dilthey, a. a. O. S. 12.

Digitized by Google

das Unendliche ahnen läßt, nachdem das Endliche bestimmt ist — daß all dies, was wir heute „Kant" nennen, auch Ranke in seiner Auseinandersetzung mit der systematischen Theologie von Nutzen war.

Das Studium der Theologie befriedigte ihn denn auch keineswegs — er fand sich „in offenem Widerspruch" mit dem gemäßigten Rationalismus, der in Leipzig herrschte.[1]) Das religiöse Kompromiß widerstrebte aufs tiefste seiner grundehrlichen Natur; die Aufklärung hatte er immer, wo er auch in ihre Nähe gekommen war, als seicht und schal abgelehnt; er „glaubte unbedingt". Nur die Außenwerke der Theologie, „die literarische Einleitung in die Bücher des Alten und Neuen Testaments" vermochten ihn anzuziehen. Tiefer ins Innere, „bis zur Dogmatik selbst", ist er nicht vorgedrungen. Der Rationalismus schien ihm als „theoretische Überzeugung" unerträglich, wenn sich auch mit ihm auskommen ließ, wo er praktisch auftrat. Ranke hielt es für „das vornehmste Mißverständnis in der Welt, entgegengesetzte Prinzipien vereinen zu wollen: das unbedingt Gültige, das sich als Gotteswort ankündigt und anerkannt worden ist, und das momentane Raisonnement".[2]) So wandte er sich zunächst anderen Studien zu, die ihn mehr befriedigten: Christian Daniel Beck und Gottfried Hermann leiteten ihn zu philologischen Arbeiten, vornehmlich klassischen Inhalts. Das sprachliche Interesse, noch nicht das historische, war es denn auch, das ihn nun im Lutherjahr 1817 veranlaßte, eine Geschichte des Reformators in dessen eigener Sprache zu schreiben. Doch gab er diesen Versuch bald auf — er war diesmal wie von außen auf die Geschichte gestoßen. Dürfen wir sagen, daß sein Genius ihn davor bewahrte, ganz in ihr zu versinken, ehe er von innen zu ihr kam?

Das folgende Jahr bringt eine, zunächst nur äußere Wendung. Ranke wurde als Oberlehrer an das Gymnasium nach Frankfurt a. O. berufen, das unter der Leitung seines Freundes, des erst 24jährigen Philologen Poppo, stand. Damit beginnt eine Zeit, über deren innere religiöse Kämpfe wir durch Rankes Briefe an seinen Bruder Heinrich näher unterrichtet sind. Für die Leipziger Jahre hingegen fehlen eingehende Quellen: wir sind auf die vier dürftigen „Diktate zur eigenen Lebensbeschreibung" angewiesen, die von der inneren Entwicklung so gut wie nichts ver-

[1]) 53—54, 1. Diktat, S. 29.
[2]) Bd. 53—54, 1. Diktat, S. 29.
[3]) Bd. 53—54, 1. Diktat, S. 30.

Digitized by Google

raten. Dieser Stand der Quellen ist indes kein zufälliger, sondern liegt in Rankes keusch-zurückhaltendem Wesen tief genug begründet.[1]) Nichts aber zwingt uns zu der Annahme, diese Zweifel und Visionen, von denen wir nun hören, hätten erst mit der Übersiedelung nach Frankfurt eingesetzt. Der Einwand, daß die „Diktate" nichts davon enthalten, ist schon deshalb hinfällig, weil wir nur aus ihnen — hätten wir die Briefe nicht — auch über die Frankfurter Kämpfe kaum etwas erführen. So dürfen wir wohl den Beginn der Entwicklung zum Historiker, deren Verlauf der Frankfurter Briefwechsel mit dem Bruder spiegelt und die mit der Berufung nach Berlin ihren Abschluß findet, getrost in die Leipziger Jahre hinein verlegen. Dann wird die Berufsentscheidung Rankes und seine religiös-philosophische Haltung in einer innigeren Verbindung erscheinen, als das bisher möglich war.

Denn mit der Übersiedlung nach Frankfurt ist die Berufsfrage Rankes nur vorläufig gelöst, noch nicht wahrhaft entschieden. In den Briefen an den Bruder häufen sich die Skrupel, ob er das Recht habe, sich einer profanen Beschäftigung zu widmen. Er fragt ihn und sich: „Gibt es wohl etwas Weltliches auf der Welt, etwas Gottloses"?[2]) Und antwortet mit der ewigen Antwort aller tiefen Zweifler: daß alles göttlich sei. Aber das vermag seine Unruhe nicht zu dämpfen; er neidet dem Bruder seine tiefe Überzeugung, ihm, der früher weniger gläubig war als er selbst, nun aber streng kirchlich geworden ist und sich dem Pietismus nähert. In diesem selben Brief, der eine Antwort versucht, bricht auch die Klage erschütternd aus: „Hätt ich deinen Glauben! wär ich fest!"

Mit kritisch erwachtem Gewissen liest er wieder die historischen Bücher des Alten Testaments und wird dabei von Fragen geplagt über „Luthers Typologie"; ein Trauerfall, der den Bruder traf, regt dem Ungläubigen und deshalb Todesbangen Zweifel auf, ob wohl der Glaube dem Tode stand halte.[4]) Er sehnt sich nach einem Buch, „das den Menschen zu dem ganzen Gefühl seines Lebens ungeteilt, andringend, ideal emporhöbe", und gesteht dem Bruder, daß die Bibel ihm jenes Buch nicht sein könne.

---

[1]) Vgl. auch Doves Meinung, nach dem die geplante, aber nicht mehr zur Ausführung gelangte Autobiographie uns voraussichtlich weniger wirklichen Aufschluß über Rankes Leben geboten hätte, als solcher in den Briefen zu finden ist (Ausgewählte Schriftchen, S. 225).

[2]) 53—54, S. 95f. 1820.

[3]) 53—54, S. 100. 1822.

[4]) 53—54, S. 102. 1822.

Digitized by Google

Es müßte ein historisches, jedenfalls der Empirie vertrautes Buch sein. „Der Kern jener ewigen, in Natur, täglichem Leben, der Entwickelung der Jahrhunderte, und wo sonst noch vorhandenen Offenbarungen in ein starkes Wort gefaßt, in ein Zeugnis von lebendigem Odem wär es!" Und dann geht er — anscheinend unvermittelt, in Wahrheit die künftige Lösung seines Zwiespaltes vorwegnehmend — zu kritischen Äußerungen über, die sich mit ganz weltlichen, poetischen und historischen Werken befassen. Der berühmte Vorsatz, „Gott in der Geschichte zu erkennen" und die „heilige Hieroglyphe"[2]), die sein Erscheinen in der Welt bedeutet, zu enträtseln, klingt seit den frühesten Briefen deutlich durch, — doch ist der Ton noch nicht zum leitenden Ton geworden. Bitterste Zweifel und pantheistische Wallungen, mystische Visionen und hellsichtige Erlebnisse verdrängen zunächst dies historische Lebensmotiv.

Ranke liest den Thomas a Kempis mit hellem Entzücken[3]); seine Briefe an den Bruder sind voll romantisch-schwärmerischer Religiosität, die — noch um keinen Mittelpunkt zentriert — sich auf jeden Gegenstand wirft. Seine Freundschaften haben zuweilen einen überhitzten Klang[4]), seine Urteile widersprechen sich nicht selten; während er einmal nur im Studium wahren Gottesdienst und echtes Priestertum sehen kann[5]), verspricht er ein andermal, nie viel Zeit auf das Schreiben von Büchern zu verwenden, sondern all seine Kraft und Muße der Erkenntnis des Göttlichen zuzuwenden.[6])

Er ist sehr erregbar in dieser Zeit. Eine merkwürdige religiöse Begabung weckt in ihm Ahnungen und Träume, die an somnambule Zustände streifen: des Vaters Geburtstag erlebt er so leibhaft im Traum, daß ihm auch Gottes Gegenwart sicher zu sein scheint[7]) — eine lebensgefährliche Erkrankung fühlt er in der gleichen Nacht so zwingend, daß er sofort nach Hause reist[8]); des Bruders innere Krise überrascht ihn nicht, weil sein Inneres sie ihm träumend spiegelte.[9]) Und wie stark er an solche Botendienste der Ahnung gewohnt ist, beweist seine Verwunderung,

---

[1]) 53—54, S. 103. 1822.
[2]) 53—54, S. 89—90. 1820.
[3]) 53—54, S. 85. 1820.
[4]) 53—54, S. 98. 1821.
[5]) 53—54, S. 90. 1820.
[6]) 53—54, S. 107. April 1823.
[7]) 53—54, S. 90. 1820.
[8]) 53—54, S. 117. 1823.
[9]) 53—54, S. 124.

Digitized by Google

wenn sie einmal ausbleiben: „Von Ferdinands Verlobung, von der Gefahr der Mutter habe ich nichts gespürt, sie kamen mir ganz unerwartet; und das sind doch auch wichtige Dinge." Denn so stand es mit ihm: fern von Liebe und trotz aller Emotionen letzten Endes einsam, den Erregungen des Tages weniger hingegeben als die Brüder, denen die Demagogenverfolgungen drohten, der Schule nicht fremd, doch keineswegs voll befriedigt von seiner Tätigkeit, nach außen freundlich, zusammengefaßt und tätig, ist er im Innern doch unklar und mehr beunruhigt als beglückt von dem Reichtum seiner Seele. Er kann — schon mitten in erfolgreichen Studien — noch sehr ernsthaft fragen, ob er wohl zum Studium der Geschichte ausersehen sei oder nicht doch zu etwas anderem (was bleibt als die Theologie?); er versucht immer wieder den anderen, den ihm verbotenen Weg, sich in der Welt zurechtzufinden, in dem er sie aus seinen „Begriffen erstehen läßt".

Und erst ganz allmählich kehrt ein wenig mehr Festigkeit in seine Seele ein. Es ist unverkennbar, daß seine religiöse Stellung sicherer wird, je mehr er sich den historischen Studien zuwendet.

Thukydides und Niebuhr hat er schon in Leipzig gründlich kennen gelernt[1]); nun kommen die Darsteller der Zeitenwende um 1500 hinzu, denen seine „Kritik neuerer Geschichtsschreiber" gewidmet sein sollte. Außerdem aber beschäftigten ihn nach wie vor Johannes von Müller und Otfried Müller. Der zweite findet schon kaum mehr seinen Beifall[2]); er sieht schon in den Verallgemeinerungen, die eine Themastellung wie „Griechische

[1]) 53—54, S. 37.

[2]) Doves Meinung (a. a. O. S. 158), „aufs lebhafteste bewunderte er Otfried Müllers ‚Hellenische Stämme und Städte', allein er fürchtet dabei, den Boden unter den Füßen zu verlieren", ist angesichts der Rankeschen Äußerungen über O. Müller nicht ganz zu halten. Diese lauten: „Für mich war zu viel Mythologie darin; aber die Verbindung derselben mit den Denkmalen aus alter Zeit, die Idee von gesonderten Stammeseigentümlichkeiten, die in allen Vorstellungen über Gott und Welt mitspielen, erweckten meine Bewunderung, nicht jedoch Nacheiferung." Selbst „in dem Glanze, in dem sie bei Müller erschienen", konnten die mythologischen Forschungen Rankes volle Aufmerksamkeit nicht finden (53—54, 2. Diktat, S. 40). Noch deutlicher klingt die Ablehnung Müllers im 3. Diktat, wo die Beeinflussung seiner abstrusen Gelehrsamkeit durch die politisch-philosophische Spekulation eines Heinrich Steffens gestreift wird. Man kann also höchstens von einer „reservierten Bewunderung" Rankes für O. Müller sprechen, aufs lebhafteste hat er von seinen deutschen Vorgängern allenfalls Niebuhr anerkannt — sonst niemanden.

Digitized by Google

Stämme und Städte" notwendig machte, Gefahr für die heilige Sachlichkeit, die immer mehr sein Ideal wurde.

So laufen die Bewegungen durch sein Herz: der tiefste Zweifel und die gespannteste Entzückung wechseln miteinander ab, hervorgerufen und genährt durch die Unentschiedenheit über seine Welt und diese selbst wieder steigernd. Daß Gott ist und daß er ihm dienen muß, bleibt fast stets unverrückbar in seinem Bewußtsein; die Frage nach dem Wie? des Gottesdienstes ist es, die ihn in Leipzig von der systematischen Theologie abführte und ihn jetzt allmählich zur Geschichte bringt.

Etwas Äußeres kommt ihm zu Hilfe: der Zwang einer Abwehr, die ihn ganz auf sich selbst zurückführte und ihn nötigt, die Grundfesten des eigenen Ich sorglich zu beklopfen. Erst als kein falscher und ungewisser Ton mehr zu hören war, mochte er sich gegen andere Ideen und Bewegungen abgrenzen. So war es denn die Auseinandersetzung mit dem Pietismus seines Bruders Heinrich, die im Jahre nach der erfolgten inneren Entscheidung seinem männlichen Christentum die letzte Festigung gibt. Auch hier noch klingt der Wunsch auf, Gott „einigermaßen so ergeben" zu sein wie der Bruder, doch aber ist nun alles fester und entschiedener geworden.[1]) Vor allem tadelt Ranke an „jener biblischen Orthodoxie" ihre mangelnde Ursprünglichkeit, die er in doppelter, aber letzthin doch einheitlicher Beziehung faßt: zunächst als seelische Ursprünglichkeit des religiösen Gefühls, das gerade aus der inneren Einheit, aus der „unverkümmerten Wahrheit des inneren Sinns" seine tiefsten Kräfte zieht[2]), und dann als philologisch-exegetische Ursprünglichkeit des biblischen Gotteswortes, dessen Reinheit er von „St. Johanni Mystik" her bis zu Kempis und Arndt und dem „System der lutherischen Theologen, unserem Kirchentum" immer wieder bedroht sieht.[3]) Schon der hier tadelnd genannte Name des einstmals „reinen, klaren, stillen Thomas", dessen „ganz selige Büchlein" er noch vor wenigen Jahren nicht genug hatte loben können, zeigt die Wendung, die in ihm eingetreten war. Zu gleicher Zeit steckte er mitten in den Vorarbeiten zu den „Geschichten der Romanisch-Germanischen Völker". Die Epoche, der seine Studien gehörten, war voll von ähnlichen Gedanken, wie er sie hier gegen den pietistischen Bruder wandte; auch sie suchte sich überall, auf philologischem und theologischem Gebiet, den Rückweg zu den

[1]) 53—54, S. 109.
[2]) 53—54, S. 146. 1825.
[3]) 53—54, S. 119. 1823.

Digitized by Google

Quellen. Und Ranke selbst war ja eben in dieser selben Bemühung begriffen — er glaubte „das unmittelbare Walten, sichtbare Handeln Gottes" in seinen Geschichten „wenigstens von fern" zu sehen[1]), und geriet bald in eine Stimmung, daß er sich tausendmal schwor, sein „ganzes Leben in Gottesfurcht und Historie zuzubringen".[2]) Er warnt den Bruder einmal — im großartigen Vorgefühl eines langen und fruchtbaren Lebens — vor dem 30. Jahre eine extreme Meinung zum Druck zuzulassen: er selbst aber sei jetzt bald so weit. All das kündet an, daß Leopold Rankes Lehrjahre vorüber sind. Die Wanderjahre sollten ihn schon als Meister finden.[4])

Und nun ist dies merkwürdig: mit dem Zweifel schwindet auch der Überschwang, mit der Skepsis auch die Mystik. Je tiefer Ranke in sein sachliches Werk hineinwächst, um so fester wird sein Glaube an den persönlichen Eingriff des lebendigen Gottes, der in einem pantheistischen System keinen Platz hätte. Gott, der Alles-Versteher, wird sich auch um die Beschaffung seiner Relationen kümmern[5]) — mit dieser Überzeugung ist der theistische Historiker aus allen Zweifeln heraus und kann an sein Werk gehen.[6])

So ist Leopold Ranke die Verlockung — für ihn war es das — die Versuchung zweimal nahe getreten, die Welt als System zu begreifen, anstatt sie als werdendes Gewordensein anzuschauen, wie es seine historische Aufgabe war. Mit der Abwendung von der Leipziger rationalistischen Theologie hat er sich zum erstenmal, mit der Abgrenzung gegen den Pietismus zum zweitenmal für seinen eigenen Weg entschieden — nicht für den des Gott-Wissens, den ihm die Professoren anboten, nicht für den des

---

[1]) 53—54, S. 122. 1824.

[2]) 53—54, S. 139. 1825.

[3]) 53—54, S. 120.

[4]) Diese Periodisierung richtet sich bewußt gegen Helmolts Auffassung, der die italienische Reise—in sehr ungerechtfertigter Anlehnung an die Lebensgeschichte Goethes — zur entscheidenden Epoche in Rankes Leben machen will. In Wahrheit lag, wie schon hervorgehoben, die Wendung und Festigung im Jahre 1822; seitdem bezeichnen alle Einschnitte nur noch Gradunterschiede auf einer prinzipiell festgelegten Bahn. Ebenso irrig spricht auch Dove davon, daß den Wanderjahren die Meisterzeit gefolgt sei (Ausgewählte Schriftchen, S. 167).

[5]) 53—54, S. 194. April 1828.

[6]) Vgl. den Altersbrief an seinen Verleger Carl Geibel: „.... die Herausgabe meiner Werke hat ja für mich auch ein höheres, an die göttlichen Dinge streifendes Interesse" (53—54, S. 538; 1877).

Digitized by Google

Gott-Erlebens, den der Bruder wählte, sondern für den des Gott-Ahnens, für den der Geschichte. Die dritte Begegnung mit dem System hat sich geistesgeschichtlich am meisten ausgeprägt, biographisch ist sie von dem geringsten Einfluß gewesen: er war gefestigt, als er Hegels Geschichtsphilosophie kennen lernte. Den äußeren Anlaß dazu bot seine Berufung nach Berlin; am 25. April 1825 trat er — durch sein Erstlingswerk schnell berühmt geworden — eine außerordentliche Professur der Geschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität an.[1])

[1]) 53—54, S. 141.

Digitized by Google

2. Kapitel.

Im Kampf um Hegel.

I.

Der fünfjährige Streit zwischen Regierung und Universität, der seit den Karlsbader Beschlüssen die Berliner Luft getrübt hatte, war im Jahre 1824 beendet worden. Zwar blieb derjenige Professor, der sich mit den burschenschaftlichen Ideen am tiefsten eingelassen hatte und sogar vor einer Sympathiegebung mit ihrem aktivsten Exponenten: Sand, dem Mörder Kozebues, nicht zurückgeschreckt war, zwar blieb de Wette — als Theologe nicht minder streitbar denn als Politiker — ihrem Kreise auch nach dem Friedensschluß erzwungenerweise fern. Und wenn sich die Beziehungen der Gesamtuniversität zur Regierung wieder glätteten, so blieben die Spuren des Kampfes innerhalb des akademischen Lehrkörpers unverwischt und anscheinend unverwischbar bestehen: der Konflikt zwischen Schleiermacher, dem Mitbegründer der Hohen Schule, und Hegel, der ihm seit 1818 Lehrerfolg und Forscherruhm mit immer wachsender Kraft streitig zu machen suchte. Dieser Kampf hatte sich an jenen aktuellen Ereignissen ja nur entzündet, war nicht in Wahrheit von ihnen verursacht worden. Tiefste Gegensätzlichkeiten ihrer ganzen Art prallten bei jenem Mittagessen aufeinander, als Hegel sich für das Recht der Regierung gegenüber de Wette erklärte und Schleiermacher den Freund und mehr noch die Freiheit der Forschung und die der Universität mit beleidigenden Worten vertrat.[1]) Seitdem spaltete der Gegensatz dieser beiden die Universität in zwei Lager — und der neu Hinzukommende hatte zu wählen, welchem er angehören wollte.

---

[1]) Rosenkranz, Hegels Leben, S. 325ff., vgl. Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., Heidelberg 1911, II, 1. Anhang, S. 1217 (Falkenheim). Schleiermacher selbst schien den Streit zunächst etwas leichter zu nehmen, jedenfalls schrieb er humoristisch an Henriett Herz: „Bei uns ist alles erstaunlich ruhig bis auf den toten Kotzebue, der spukt und tobt ganz gewaltig herum, und wenn sich ein paar Leute zanken, hat er sie gehetzt." (Schleiermachers Leben in Briefen, Berlin 1858, II, S. 346.)

Digitized by Google

Den meisten allerdings schrieben Natur und Studienrichtung schon von selbst vor, zu welcher Partei sie halten sollten, ob zu der „historischen" oder der „philosophischen", wie Leopold Ranke sie nachträglich bei seinem fünfzigsten Doktorjubiläum mit berechtigter Verallgemeinerung bezeichnete.

Auch für ihn selbst war es nicht zweifelhaft, wo er hin gehörte. Im Bericht seines Direktors Poppo, der an Johannes Schulze, den allmächtigen Geheimrat in Altensteins Ministerium, gerichtet war, heißt es von dem jungen Oberlehrer, daß er zwar einen freien und lebendigen Vortrag habe, doch die Schüler vielleicht „zu sehr mit einzelnen Jahreszahlen plage". „Auf Pragmatismus sieht er dabei weniger, nach dem Urteil von Geschäftsmännern vielleicht zu wenig und von einer Benutzung der Geschichte zu einseitigen politischen oder religiösen Zwecken namentlich ist er ganz frei."[1])

Diese Charakteristik konnte, so lobend sie gemeint war, auf die beiden Hegelianer im Ministerium fast wie ein leiser Tadel wirken. Auch in dem literarischen Erstlingswerk, das die Berufung veranlaßt hatte, war die Darstellung der Dinge, wie sie „eigentlich gewesen", als das einzige Ziel des jungen Historikers bekannt geworden. Doch schienen Altenstein und Schulze aus Poppos Bericht und aus Rankes eigenen Worten noch keinen Gegensatz gegen ihren Philosophen herausgehört zu haben. Subjektiv lag ein solcher auch sicherlich nicht vor; es läßt sich keine Stelle finden, die auf eine Bekanntschaft des jungen Ranke mit den Elementen der Hegelschen Geschichtsphilosophie, wie sie vor allem in der „Philosophie des Rechts" dargelegt waren, einen Schluß zuläßt. Wenn man überhaupt dem zitierten Satze außer der Feststellung der eigenen Art noch eine polemische Absicht zubilligen will, so möchte diese etwa gegen Fichtes Geschichtsphilosophie gerichtet sein. So konnte sich Johannes Schulze, der Ranke zeitlebens ein Freund und Förderer blieb, voller Stolz rühmen, diesen Stern in die Bahnen des Berliner Himmels gezogen zu haben.[2]) Nicht ganz so taub gegen die nahende Gefahr freilich scheinen die am nächsten Betroffenen gewesen zu sein. Wenigstens schreibt Ranke seinem Bruder von Gegnern, die seine Wahl in Berlin finde und die ihm das Feld schwer machen würden.[3]) Möglicherweise ist hiermit schon Heinrich Leo gemeint,

[1]) Max Lenz, Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Halle 1910, 4. Bd., Urkunden, Akten und Briefe; S. 460f.

[2]) Adolph von Harnack, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, II, 1, Berlin 1900, S. 886.

[3]) S. W. Bd. 53/54, S. 141.

Digitized by Google

der damals ganz im Hegelschen Strome mitschwamm und dessen Feindschaft bald in seinen „Briefen Macchiavellis" und offener noch in seiner Kritik der Rankeschen Erstlingsschriften hervorbrechen sollte.

Zunächst freilich fand Ranke gastliche Aufnahme und freundschaftlichen Verkehr in dem Hause, das — als einziges fast unter Berlins geistigen Zentren — von dem Streit der Schulen zwar nicht unberührt blieb, doch aber ohne scharfe Parteinahme seinen Stand mitten in den Strömungen wahrte: im Hause Varnhagens von Ense. Varnhagen hatte nicht zufällig die geistreichste Jüdin aus dem nachmendelsohnschen Berlin zur Frau bekommen; müßte er doch mit all seinen guten und schlechten Eigenschaften sicherlich mit an erster Stelle für eine Typologie des jüdischen Geistes herhalten: wäre er nicht Germane und Christ. Rahels Salon hatte ein wenig vom geistigen Raritätenkabinett an sich, in das ihr Mann als Kustos nicht schlecht hineinpaßte. Er hatte — als berufener literarischer Richter Berlins sich fühlend — Rankes „Geschichten" in der „Spenerschen Zeitung" vom 12. Februar 1825 sehr lobend angezeigt[1]) und dem Autor damit einen eben solchen Dienst geleistet wie einige Jahre vorher dem jungen Heinrich Heine. Er war eine im Grunde unfruchtbare Mischung aus Literat, Politiker und Gelehrter und — trotz liberaler Neigungen — in seiner journalistischen, nicht historischen Objektivität fast eine Karikatur der Rankeschen Sachlichkeit, der er sich mit einem Zehntel Recht verwandt fühlte. Seine Beziehungen zu Hegel bezeichne er selbst kurz nach dessen Tode in einem Briefe an Ludwig Robert als ein „freundliches Vernehmen". Doch „bestand die nächste Nähe nicht".[2]) Man könnte fast alle seine Verbindungen so charakterisieren. Immerhin waren der tatsächlichen oder scheinbaren Berührungspunkte zwischen diesem stets bewegten, doch nie erfaßten, stets irgend etwas wollenden, nie von etwas bezwungenen Menschen und dem nun auf so ganz anderem Wege zur Unparteilichkeit ästhetischer Anschauung durchgedrungenen Historiker übergenug, um einen intimeren Verkehr von gegenseitiger Förderung zu ermöglichen. Ranke, der in Briefen und Erinnerungen sich dieses romantischen Kreises und seiner Frauen, neben Rahels vor allem Bettinas, immer wieder gern entsinnt, war schon gefestigt genug, um nicht in der Sphäre des Ewig-Angeregtseins unterzugehen.[3]) Er genoß ihre leichte

[1]) 53/54, S. 140.
[2]) Rosenkranz, Hegels Leben, 1844, S. 426f.
[3]) 53/54, S. 165.

Digitized by Google

Luft mit Behagen, aber doch nur in den wenigen Stunden, die ihm nach der ernsten und spröden Archivarbeit noch übrig blieben. In diese verlegte er sofort wieder das Schwergewicht seines Menschentums, und so waren es denn von Sachlichkeit getragene menschliche Beziehungen, die ihm auch für sein persönliches Leben bald wichtiger wurden als Rahels Salon.

Mit dieser Feststellung sind wir in den Kreis seiner Universitätskollegen getreten. Rankes Briefe ergeben ein deutliches Bild, wie er sich zu jedem einzelnen stellte. Und wie seine Freunde und Gegner, und wie schließlich die ihm neutral Gegenüberstehenden in dem großen Streit um Hegel Stellung nahmen: das ist fast immer aus anderen Quellen und Darstellungen ersichtlich, so daß wir über Rankes Position in diesem Parteigetriebe völlig klar blicken.

Der erste, mit dem er persönlich zu tun bekam, war sein Spezialkollege Friedrich v. Raumer. Ranke rühmt die Güte und Gefälligkeit des heiter-klugen und nicht eben tiefen Mannes, der ihm neidlos, wenn auch wohl ahnungslos in bezug auf des Nebenbuhlers überragende Größe entgegenkam.[1]) Freilich scheint das Verhältnis vorübergehend eine Trübung erfahren zu haben; wenigstens traut Ranke dem etwas Geschwätzigen zu, an dem bösen Berliner Gerücht, er sei in Wien katholisch geworden, mit beteiligt zu sein.[2]) Im ganzen blieben die Beziehungen freundlich-kühl und immerhin doch hinreichend gefestigt, daß der greise Raumer dem 69jährigen Ranke zum 50. Doktorjubiläum als Senior der Fakultät gratulieren konnte und von dem Gefeierten eine warme Antwort empfing. Raumers Stellung zu Hegel war die wohlwollender Neutralität: im Jahre 1827 reisten beide Kollegen freundschaftlich miteinander in Belgien umher.[3]) Doch findet sich in Raumers Briefwechsel mancher Satz gegen die verallgemeinernde Geschichtsphilosophie, den auch Ranke geschrieben haben könnte.[4]) Auch er fürchtet, daß nichts „mehr Unheil"

[1]) 53/54, S. 148.

[2]) 53/54, S. 200. Es ist zu vermuten, daß teils Heinrich Leos Mißwollen, teils etwa romantisch-katholisierendes Wohlwollen dies Gerücht veranlaßt hat. Ranke nennt Leos Namen denn auch im Zusammenhang des zitierten Briefes; deutlicher noch verdächtigt er ihn am Schluß seiner Antikritik, die er gegen Leos Angriff richtete und dies uns noch beschäftigen wird.

[3]) Lenz, a. a. O. II, 1, S. 393.

[4]) Man höre die folgenden Worte: „. . . man will nur allgemeine Betrachtungen, Ideen, Resultate, wie Lichtenberg v. Philadelphia sagte, Hexenkünstler, alles durch die bloße Geschwindigkeit, Was von Lehnswesen, Päpsten, Kreuzzügen usw. zu halten, das predigt heute jeder Schul-

Digitized by Google

bringe „als diese Wissenschaftlichkeit, welche sich der sog. Empirie gegenübergestellt und zu ihr sagte: hebe dich von mir ... Statt einzusehen, daß sie beide ein Leib und ein Geist sind, kehren sie sich den Rücken zu und taugen dann gleich wenig". Neben so antispekulativen Erklärungen finden sich aber bei ihm auch geschichtsphilosophische Phantasien über historische Seelenwanderung[1]) oder Sympathiekundgebungen mit Friedrich v. Schlegel, dem Geschichtsdeuter[2]) — alles getragen von einem liebenswürdig aufgeklärten, weltfreudigen sehr unasketischen, pantheistisch gefärbten Christentum.[3]) So bleibt es denn ein Kennzeichen auch dieses im Innersten unentschiedenen Mannes, daß er bei liberalisierender Tendenz es mit niemand verdarb und so einer der wenigen blieb, die, nicht allzu sehr angefochten[4]), aber doch auch nirgends begeistert anerkannt, in dieser scharfen Berliner Luft dahinlebten.

Ähnlich, vielleicht um einen Grad wärmer, stellt sich uns Rankes Beziehung zu Karl Ritter, dem Geographen, dar.

---

junge her, aber er weiß den Namen keines Papstes und setzt gelegentlich Muhamed und die Kreuzzüge in dieselbe Zeit." (Lebenserinnerungen und Briefwechsel v. Friedrich v. Raumer, 2 Teile, Leipzig 1861, I, S. 276, vgl. II, S. 113, wo sich etwas wie eine Polemik gegen Hegels Konzeption der „faulen Existenz" findet: „Dieses Böse ... gehört ja aber, sofern es historisch wirklich wird, eben mit zur historischen Wahrheit.")

[1]) Raumer, a. a. O. II, S. 206f.

[2]) Raumer, a. a. O. II, S. 313. August Wilhelm kann im Zusammenhang dieses Briefes (an Fick) nicht wohl gemeint sein. Vgl. auch als Zeugnis für Raumers Bemühungen um die Philosophie des deutschen Idealismus I, S. 203ff. — I, S. 192 fordert er die Erhebung der Einzelwissenschaften zu einer fruchtbaren allgemeinen Ansicht. Eine Wendung, die auch bei Ranke stehen könnte.

[3]) Raumer, a. a. O. I, S. 194.

[4]) Vgl. immerhin die scharfen Angriffe gegen Raumer, die sich in den „Halleschen Jahrbüchern für Deutsche Wissenschaft und Kunst" finden. Das im Jahr 1837 gegründete, von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer redigierte Organ der Hegelschen Linken tadelte Raumers „Juste milieu" im Zusammenhang mit einer ähnlichen Charakterisierung Rankes. Dabei wird ein Raumersches Kolleg als antihegelisch erwähnt und schließlich sein Zusammenbruch konstatiert, dem derjenige Rankes folgen werde. Diese Zusammenstellung ist zuviel Ehre für Raumer. (Jahrg. 1841, Nr. 7, Spalte 25; Nr. 106, Spalte 421; Nr. 108, Spalte 130f.) Vgl. auch Raumers nur vorübergehende Teilnahme an den Hegelschen „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik"; seine Haltung sticht gegen Varnhagens Begeisterung für das Unternehmen merklich ab. (Eduard Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836, S. 231f., S. 233f.)

Digitized by Google

Dessen allzu synoptische, mehr pädagogisch-darstellerisch als untersuchend eingestellte Behandlung der Erdkunde, die er zu einer Art historischer Universalwissenschaft zu machen suchte, dürfte Ranke nicht eben sehr gemäß gewesen sein, wogegen ihre „geistreiche Weise" Hegels begeistertes, häufig wiederholtes Lob fand.[1]) Ranke ließ Karl Ritter gelegentlich durch Heinrich Ritter „so hübsch" als möglich grüßen[2]), bezeichnender als dieser Zug ist aber wohl die betonte Art, wie er einmal eben diesen Heinrich Ritter, der sein philosophischer „Freund" ist, von dem Geographen unterschieden wissen will, ob er „gleich auch mit dem gut stehe".[3]) Immerhin dürfte seine Beziehung zu Karl Ritter die am äußersten nach der Hegelschen Seite hin exponierte gewesen sein, wenn man etwa von den Liebenswürdigkeiten absieht, die Ranke 1854 in Paris mit dem französischen Hegelianer Cousin austauschte.[4])

Zu dieser selben Gruppe kühl-freundlicher Neutralität dürfen wir noch die Theologen Tholuck und Rheinwald, den Philo-

---

[1]) Vorlesung zur Philosophie der Weltgeschichte, Ausgabe von Georg Lasson, S. 203, 346f., 207. Vgl. Friedrich Ratzels Urteil in seiner liebevollen Biographie Ritters (A. d. B., 28, S. 679—697). „Ritters Werk gehört zu den zusammenpassenden und kein einziges besonderes Problem ist in demselben neu gelöst" (S. 689). Wenn Ratzel aber dann später sagt: „Das ist die Eigenartigkeit des synthetisch angelegten Geistes, der durch diese Angabe auch mehr auf Lehre und Leben angewiesen ist, als der zum Abstrakten sich hinneigende Analytiker" (S. 691) — so ist mit dieser Unterscheidung keineswegs eine systematische einwandfreie Terminologie gewonnen. Insbesondere ist die Verkoppelung von analytischer und abstrahierender Denktätigkeit anzuzweifeln. Alexander von Humboldt, der trotz Ratzels gelindem Einspruch auch weiterhin als gelehrter Gegentyp Ritters in der geographischen Wissenschaft gelten wird (S. 696), ist doch gewiß nicht abstrakter gewesen als jener, weil er sich mehr Einzelforschungen gewidmet hat, bevor er zu der großen Zusammenfassung seines „Kosmos" schritt — eine Reihenfolge wissenschaftlich-methodischen Vorgehens, deren Berechtigung, ja Notwendigkeit gerade Ratzel mit kräftigen Worten hervorhebt (S. 689). Und war Ranke „abstrakter" als Hegel? Die Beziehung zur politischen oder pädagogischen Praxis ist doch im Gegenteil häufig gerade solchen Geistern eigen, die Einzelergebnisse der Wissenschaft, z. T. schon bewußt zu einem pragmatischen Zweck, zusammenfassen und benützen. Dieser Zug, bei Karl Ritter wie bei Hegel in der Tat besonders häufig, darf nicht mit Konkretheit der geistigen Durchdringung verwechselt werden — er paart sich im Gegenteil oft genug mit der abstrahierenden Fähigkeit, zu verallgemeinern.

[2]) 53/54, S. 226.

[3]) 53/54, S. 169.

[4]) 53/54, S. 116.

Digitized by Google

logen Boekh und den Philosophen Trendelenburg zählen. Tholuck, der ein Vorläufer der strengen Neuorthodoxie Hengstenbergs war und in diesem Sinne später in Halle wirkte, erhielt in Rom Rankes Besuch, wo er als Gesandtschaftsprediger amtierte; er stand ebenso wie Rheinwald, der ein Schüler des Kirchenhistorikers Neander war, Hegel völlig fern.[1]) Trendelenburg, der einzige, der in dem unphilosophischen Zeitalter nach Hegels Tod in Berlin zum philosophischen Ordinariat aufstieg[2]), war sogar als ein Gegner des Philosophen anzusehen, obwohl er in den Hegelschen „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" als junger Gelehrter drei Rezensionen veröffentlicht hat. Seine Wiederbelebung des Aristoteles und seine historischen Vorlesungen schufen ihm volle Auditorien, was Ranke freudig registriert, besonders weil infolge seiner Wirksamkeit „die hiesigen Hegelianer sämtlich wenig machen".[3]) Daß aber auch diese Beziehung ganz oberflächlich blieb, beweisen die kühlen Worte, mit denen Trendelenburg 1861 in seiner Rede „Über die Akademie unter Friedrich Wilhelm IV." der Wirksamkeit des „Herrn Ranke" gedenkt.[4]) Es bleibt bei ein paar registrierenden Phrasen, die in nichts Zeugnis von der Bedeutung des größten Historikers deutscher Nation ablegen.

Wesentlich freundlicher stand zu Hegel der Philologe und Historiker Boekh, dessen „Staatshaushalt der Athener" — wie wir schon sahen — Rankes reservierte Bewunderung fand.[5]) Obwohl mit Niebuhr befreundet, ließ er sich i. J. 1827 von Gans zur Mitarbeit an den „Jahrbüchern" gewinnen. Es wirft ein helles Streiflicht auf die tiefe Kluft, die damals schon zwischen der historischen und philosophischen Stufe bestand, daß Niebuhr dem Freunde diese Zusage als Treubruch anrechnete und sie ihm nie vergeben hat. Ranke dürfte darin nicht unähnlich empfunden haben.

In diesem Zusammenhang ist noch Bopps und Windischmanns ähnliche Mittelstellung zu streifen, die sich beide gleichfalls für die „Jahrbücher" verpflichteten, Rankes Freundschaft mit Ançillon zu erwähnen und seine Beziehung zu Alexander v. Humboldt kurz darzustellen.

Zu diesem letzten hatte Ranke ein respektvoll-distanziertes Verhältnis, das er gelegentlich auch mit „Freundschaft" bezeich-

[1]) 53/54, S. 207, 209.
[2]) Lenz, a. a. O. S. 486.
[3]) 53/54, S. 299.
[4]) Harnack, a. a. O. I, 2, S. 885.
[5]) 53/54, S. 41.

Digitized by Google

nete[1]) — ein Wort, mit dem er allerdings ebensowenig sparsam war wie mit etwas überschwenglichen Briefüberschriften und Schlußfloskeln. Wir dürfen es daher nicht allzu ernst nehmen. Doch empfand der große Historiker den großen Naturforscher mit Recht als Mitstrebenden im „täglichen Wachsen der Erfahrungswissenschaft".[2]) Damit ist die geistige Situation dieser Jahre treffend gezeichnet: Naturwissenschaft und kritische Historie waren zu gemeinsamer Verteidigung der durch die Übermacht der Philosophie bedrohten Empirie zusammengezwungen. Es ist lehrreich, diese Lage mit der heutigen zu vergleichen, in der die Philosophie den Methodenstreit zwischen Natur- und Kulturwissenschaften von sich aus zu schlichten versucht, und in der jedenfalls das von Ranke und Humboldt empfundene Gefühl der Gemeinsamkeit geschwunden zu sein scheint.[3]) Auch damals sollte, wie so oft in Koalitionskriegen, die Treue der Verbündeten nicht lange vorhalten: die immer kräftiger aufstrebenden Naturwissenschaften erschreckten die historisch-empirisch gesinnten Geisteswissenschaftler, so daß sie unter Schleiermachers Führung zu Beginn der 30er Jahre in der Berliner Akademie einen Kampf gegen die naturwissenschaftliche Klasse begannen, der — wie diese ganze Auseinandersetzung — nicht eben zu ihren Gunsten ausfiel. In seinen ersten Dozentenjahren aber empfand Ranke diese Bundesgenossenschaft noch als ganz eng.[4]) Er erhoffte und erhielt Humboldts Fürsprache in Sachen seiner Italienreise[5]) und fühlte sich dem olympischen Manne im großen wie im kleinen verbunden. Der war den Berliner Parteikämpfen durch seinen jahrelangen Aufenthalt in Paris und durch seine zurückhaltend-herrscherliche Art zwar ein wenig entrückt, doch konnte nach seiner 1827 erfolgten Rückkehr aus Paris kein Zweifel darüber bleiben, wohin er gehörte. Neben seiner Wirksamkeit als lesendes Mitglied der Akademie hielt Humboldt in der Singakademie populär-wissenschaftliche Vorträge, die nicht nur von „ganz Berlin", sondern auch vom König und dem Hofe be-

[1]) 53/54, S. 50.

[2]) 53/54, S. 163.

[3]) Übrigens hat Heinrich Ritter in seiner geistvollen Schrift „An Leopold von Ranke, Über deutsche Geschichtsschreibung, Ein offener Brief", Leipzig 1867, diese Entwicklung richtig vorausgesehen (S. 56), allerdings waren derartige Gedanken, wie sie heute vor allem von Rickert formuliert sind, schon in Schellings „System des transzendentalen Idealismus" im Keim angelegt und Ritter wohl von daher bekannt.

[4]) Harnack, a. a. O. S. 752 ff.

[5]) 53/54, S. 187.

Digitized by Google

sucht waren. Bei dieser Gelegenheit legte Humboldt „Verwahrung" gegen die „Naturphilosophie ohne Kenntnis und Erfahrung" ein.[1]) Hegel fühlte sich dadurch so getroffen, daß er sich in einem Brief an Varnhagen bitter beschwerte. Vielleicht nicht einmal ganz mit Recht, denn wahrscheinlich hat Humboldt nicht so sehr an ihn als an die von Schelling beeinflußten Denker: Steffens, Oken und Mettmann gedacht.[2]) Diese Gruppe entfaltete damals eine naturphilosophische Produktion, welche diejenige Hegels auf diesem Gebiete weit übertraf. Immerhin war klar, wohin der Kurs ging. Das wurde noch deutlicher durch die Naturforscherversammlung vom Jahre 1829, die unter Humboldts Vorsitz eine Heerschau über eine Macht darstellte, deren künftige Siege noch bedeutungsvoller werden sollten als die schon erfochtenen.

So überrascht es uns nicht, zu hören, daß Hegel nur ein kühles Verhältnis zu Humboldt finden konnte[3]) und daß Ranke — trotz einer vorübergehenden Abkühlung wegen der verschiedenen politischen Haltung im Revolutionsjahr 1830[4]) — sich im ganzen der gegenseitigen Verbundenheit dauernd bewußt blieb. Dies wird sehr deutlich aus der eindringenden Charakteristik, die Ranke nach Humboldts Tod i. J. 1853 in sein Tagebuch eintrug.[5]) Er beschreibt den Empirismus und die „Naturreligion" des Hingeschiedenen in liebevoller Weise; wenn er seine Haltung aber als „Deismus des 18. Jahrhunderts" kennzeichnet, so zeigt das immerhin eine Abgrenzung, die uns noch in systematischem Zusammenhang beschäftigen wird. Denn für sich selbst hätte Ranke eine solche Formel zweifellos abgelehnt.

---

[1]) Lenz: a. a. O. S. 364.

[2]) Allerdings auch an den Hegelschüler Henning, der seit 1822 Goethes Farbenlehre philosophisch vertrat, worin ihm sein Meister schon 1817 vorangegangen war. (Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse; neu herausgegeben von Georg Lasson, II. Aufl., Leipzig 1920, § 319, S. 277.)

[3]) Harnack, a. a. O. S. 734.

[4]) 53/54, S. 50. Interessant ist Schleiermachers Zeugnis über Humboldts politische Einstellung nach der Revolution: „Heute habe ich auf der Straße ein langes Gespräch mit A. v. H. gehabt, der als ein Erzliberaler sehr wütend ist über den Stand der deutschen Angelegenheiten." (Schleiermachers Leben in Briefen, S. 439, Brief vom 5. Sept. 1832). Schleiermacher selbst ist auch enttäuscht, jedoch ruhiger. Über Rankes Haltung erfahren wir hier nichts, wohl aber über die seines Freundes Eichhorn, dem Mitarbeiter an der „Historisch-politischen Zeitschrift". „Gar so ruhig" wie der war Schleiermacher nun doch nicht. Ranke war vielleicht noch ruhiger.

[5]) 53/54, S. 583.

Digitized by Google

Wenn man es für das Verhältnis zwischen Ranke und Humboldt bedauern mag, daß die Bezeichnung „Freundschaft" als zu volltönend zurückgewiesen werden muß, so kann man es für seine Beziehung zu Ançillon umgekehrt nur beklagen, daß ihr dies Prädikat im Vollsinn des Wortes gebührt. Ançillon, ein konservativ-legitimistischer Varnhagen, Erzieher Friedrich Wilhelms IV. und Mitglied der Akademie, hat seinen schlechten Ruf wohl doch nicht ganz unverdient bekommen.[1]) Ranke fühlte sich zu ihm durch ähnliche Gaben hingezogen, wie er sie an dem Kreise der Rahel schätzte: er rühmt ihm ausgebreitete Belesenheit, Geist, Elastizität und andere Eigenschaften nach, die alle mehr den Höfling und Weltmann charakterisieren, als über den Menschen irgendwelchen Aufschluß geben. Nach seinem Tode 1837 wird er allerdings auch als „gütig" und „wohlmeinend" charakterisiert, doch auch hier wieder hervorgehoben, daß er „voll von besonderem, so nicht weiter vorkommendem Geist" gewesen sei![2]) Es liegt in Rankes Charakter begründet, daß er Eigenschaften, die im Kreise seiner eigenen Möglichkeiten nur peripher waren, an anderen überschätzte — man vergleiche z.B. seine naive und ein wenig rührende Bewunderung für den feinen Ton in Bunsens römischem Salon, den der liebenswürdig Unbeholfene nie glaubte erreichen zu können.[3]) Dies mag zur Erklärung der Freundschaft zwischen den zwei ungleichen Partnern beitragen; ganz verstehen wird man sie heute nicht mehr. Ançillons Stellung zu Hegel ergab jedenfalls keine besondere Gemeinsamkeit: zwar hat der Philosoph den philosophierenden Höfling als das „caput mortuum" der Schellingschen Philosophie bezeichnet"[4]), doch gehörte Ançillon in dieser wie fast in allen anderen Fragen zu der Partei der gemäßigt Unentschiedenen und trat z. B. in der Akademiefrage gegen Schleiermachers Antrag für Hegel ein.

Immerhin sind wir durch die Nennung seines Namens nunmehr in den Kreis der näheren Freunde Rankes getreten, denen er sich in den wichtigsten Fragen seines Lebens und seiner Wissenschaft — beides war ihm eins — aufs Innigste verbunden fühlte.

---

[1]) Harnack trägt a. a. O., S. 847ff. einige Urteile über ihn zusammen. Der neueren Ehrenrettung Ançillons, die Paul Haake unternommen hat, ist seitdem schon wieder wirkungsvoll entgegengetreten worden.

[2]) 53/54, S. 294, S. 252 nennt Ranke A. gar neben Savigny einen bedeutenden Mann, doch wohl nur im selben Sinn wie S. 257 von Ançillon und „anderen bedeutenden Mitgliedern des auswärtigen Ministeriums" die Rede ist.

[3]) 53/54, S. 592ff.

[4]) Lenz, a. a. O. S. 306.

Digitized by Google

Es sind dies Niebuhr, der Historiker, Zumpt und Lachmann, die Philologen, Johann Albrecht Eichhorn, der Mitbegründer des Zollvereins und späterer Minister Friedrich Wilhelm IV.; vor allem aber: als ältere Meister der Begründer der modernen Theologie Friedrich Daniel Schleiermacher und der Begründer der modernen Juristerei Friedrich Karl v. Savigny, sowie als etwa gleichalteriger Kamerad und Kampfgenosse der außerordentliche Professor und Historiker der Philosophie: Heinrich Ritter.

Die drei letztgenannten sind auch innerhalb des Freundeskreises als eine von den anderen zu unterscheidende Gruppe von besonderer sachlicher und persönlicher Intimität anzusehen. Daher mag unsere Untersuchung sich zunächst den vier ersten zuwenden.

Von ihnen ist Niebuhr der einzige, von dem wir nachweisen können, daß Ranke mit seinem literarischen Schaffen schon verbunden war, bevor er noch seine persönliche Bekanntschaft machte.[1]) Seine Bewunderung für den eigentlichen Begründer der kritischen Quellenscheidung hat er vielfach bezeugt[2]); die günstigen Urteile, die er über den großen Vorgänger fällt, sind mit geringeren Vorbehalten versehen, als das etwa gegenüber den Werken von Boekh oder gar denen von Otfried oder Johannes v. Müller der Fall ist.[3]) Auch der direkte Einfluß Niebuhrs auf Ranke ist oft genug, zum Teil sogar in etwas übertriebener Form[4]), hervorgehoben worden. Dem entspricht denn auch das Gefühl herzlicher persönlicher Verehrung, das Ranke gegenüber Niebuhr bekennt, und ebenso die neidlose und diesmal wirklich — mehr als bei Raumer — sachkundige Anerkennung, die der ältere Meister der „Serbischen Revolution" zuteil werden ließ.[5]) Als Niebuhr 1831 stirbt, empfindet Ranke das nicht nur als einen schweren persönlichen Schlag, sondern darüber hinaus als den unwiederbringlichen Verlust eines „großen Verbündeten", der für die Sache der „Gemäßigten, Fleißigen, Wohlgesinnten eine herrliche Stütze" war.[6]) Daß diese Sache, neben der Erhaltung einer konservativen Grundrichtung gegenüber den linken und den

[1]) 53/54, S. 31.

[2]) 53/54, S. 47, 59.

[3]) Ein Vorbehalt gegen Niebuhrs Geringschätzung Xenophons findet sich 53/54, S. 41.

[4]) Helmolt, a. a. O., S. 17.

[5]) 53/54, S. 228. Vgl. auch H. Oncken „Aus Rankes Frühzeit".

[6]) 53/54, S. 245.

Digitized by Google

rechten Ultras, die für Ranke damit eng im Zusammenhang stehende Rettung, Verteidigung und Erneuerung der Geschichtswissenschaft im Kampf mit den Hegelschen Philosophen bedeutete, geht aus dem Vorwort Niebuhrs zum zweiten Teil der „Römischen Geschichte" hervor, auf das Ranke sich hier bezieht. Niebuhr empfand sich durchaus als einen der Gegenspieler Hegels und wurde auch von Berlins öffentlicher Meinung so empfunden.[1]) Er hatte nach den Angriffen, die Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte" immer wieder gegen ihn vorbrachten, auch allen Grund dazu. Mit dem wissenschaftlichen Instinkt, der den großen Philosophen zweifellos ausgezeichnet hat, empfand er Niebuhr vor allen anderen als den Repräsentanten der von ihm gehaßten kritischen Geschichtschreibung. Die gelegentlichen Seitenhiebe auf Johannes v. Müller und Otfried Müller sind bedeutungslos gegenüber dem systematischen Kampfe, in dem Hegel immer wieder Niebuhrs ganze Methode und Position zu vernichten suchte. Johannes v. Müller nämlich wird von ihm — sehr mit Recht — nicht zur „kritischen", sondern zu der ihm immer noch höher stehenden „allgemeinen" Geschichtschreibung gerechnet.[2]) Doch wendet er sich scharf gegen Müllers „Versuch über die Zeitrechnungen der Vorwelt"[3]), in dem die chinesische Geschichte möglichst hoch himauf gerechnet werde, „um die Tradition der mosaischen Urkunde zu chikanieren". Dagegen wird Otfried Müller schon als historischer Kritiker gerichtet und so an Niebuhrs Seite gerückt. Gleich die erste derartige Stelle[4]) verrät den prinzipiellen Charakter der Kontroverse: wenn Hegel von den Philologen spricht, „die in die Geschichte mit sog. Scharfsinn lauter Apriorisches eintragen" — und dabei Niebuhr und Müller in einer Anmerkung zitiert — so ist gerade dieser Vorwurf, „die Wahrheit" zu „verkehren", von höchster Bedeutsamkeit. Damit ist nämlich nicht nur nach der beliebten Regel

[1]) Wie sehr dies geschah, zeigt folgende Eintragung Varnhagens, die sich auf einen Besuch Cousins in Berlin bezieht: „ . . . ganz besonders für Cousin eingenommen, mit ihm in vertrautem Umgang ist der Geh. Staatsrat Niebuhr. Wie hier alle Richtungen durcheinanderlaufen!" („Blätter Preußischer Geschichte", III. Bd., S. 236 f., 16. Febr. 1825.) Vgl. dazu die oben erwähnten freundlichen Beziehungen zwischen Ranke und Cousin. Die Entfernung verringerte die Distanzen!

[2]) „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte", hrsg. von Lasson, Leipzig 1919, S., 279 und Anm. d. Hrsg., S. 171; vgl. noch S. 241 die dortige Polemik gegen Müllers „bekannte Chronologie".

[3]) 1806, sämtliche Werke, Tübingen 1810, VIII. Bd., S. 201.

[4]) Hegel, „Vorlesungen", S. 8.

Digitized by Google

aller Angegriffenen „der Spieß umgedreht", nicht nur der Vorwurf willkürlicher Konstruktion von der eigenen philosophischen Geschichtschreibung abgewälzt und der „reflektierenden" (zu der die „kritische" als Unterabteilung zählt) zugeschoben, sondern es ist mit dieser Umkehrung noch mehr geschehen: der Wahrheitsbegriff der kritischen Schule ist angetastet und durch den eigenen beseitigt. Nicht nur ein Fechterkunststück liegt hier vor, sondern eine philosophische Besinnung auf die Verschiedenheit der Grundbegriffe. Von dieser Position her bekämpft nun Hegel ebensosehr Niebuhrs Einzelergebnisse — zum Beispiel seine These von der Ungeschichtlichkeit der römischen Königssagen[1]) oder seine Theorie über die Licinischen Ackergesetze — wie vor allem sein kritisches Prinzip selber. Er billigte ihm nicht einmal den Namen eines Geschichtschreibers zu; Niebuhr verfasse nur „eine Geschichte der Geschichte", deren Leistung „nicht zum Besten rechnen dürfe" und deren Gedanken sehr „oberflächlich" seien[2]) und „keineswegs die Einheit der Geschichte" hätten.[3]) Was sich in Frankreich nur „in der Form kritischer Abhandlungen" hervorwage, trete bei uns als Geschichtschreibung auf.[4]) Auch bei solcher Einzelkritik kommt Hegel jedoch immer wieder auf seinen prinzipiellen Einwand zurück: Niebuhrs Entdeckungen „seien wohl in seinen Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit vorhanden".[5])

Ranke, dessen Name in Hegels Vorlesungen kein einziges Mal erwähnt ist, offenbar nur, weil er noch nicht bedeutsam genug in den Gesichtskreis des Philosophen getreten war, mußte sich doch durch diese Angriffe aufs stärkste mitgetroffen fühlen. Denn mochte er sich, was die Darstellung und Gesamtauffassung betrifft, in vielem von dem Vorgänger unterschieden wissen: gerade das, wogegen Hegel sich wandte, „der ewige Kampf der Kritik gegen die Überlieferung" verband ihn aufs stärkste mit dem Angegriffenen. Trafen diese Streiche überhaupt, so trafen sie den Ungenannten mindestens so sehr wie den, der vor aller Öffentlichkeit am Pranger Hegels stand. Verständlich wird nun Niebuhrs bittere Enttäuschung über Boekhs Annäherung an die Partei der „Jahrbücher", und ebenso rückt seine Bundesgenossenschaft mit Ranke in das Licht jener großen Auseinandersetzung, welche diese Generation von Gelehrten vor allem bewegte.

[1]) Hegel, „Vorlesungen", S. 690, 697; vgl. auch S. 665.
[2]) Hegel, „Vorlesungen", S. 175.
[3]) Hegel, „Vorlesungen", S. 665.
[4]) Hegel, „Vorlesungen", S. 176.
[5]) Hegel, „Vorlesungen", S. 698.

Digitized by Google

Nicht ganz auf so prinzipieller Ebene, aber doch auch deutlich genug lassen sich die Beziehungen Lachmanns und Emanuel Bekkers zu Ranke und Hegel aufweisen. Der große Lachmann, der von der klassischen Philologie her die germanische begründet hatte[1]) und wohl als erster und letzter beide schon damals ungeheuren Gebiete in dem Kreis seiner einen und ungeteilten Persönlichkeit zusammenband, war so recht ein Zeuge für die Epoche. Sie verdiente den Ehrentitel einer „Restauration der Wissenschaften", mit der sie dieselbe Periode bezeichnete, die wir heute Renaissance nennen in mindestens so hohem Grade wie jene. Man sollte vielleicht aufhören, diese Zeit immer wieder eine „halcyonische" zu nennen[2].) Ganz abgesehen davon, daß dieser Begriff nicht einmal für das Gebiet des Politischen volle Geltung hat — wir werden noch zu zeigen haben, wie ganz anders Ranke trotz seines bekannten Wortes von den „halcyonischen Tagen" die eigene Zeit empfand, als er noch mitten in ihr stand — so wäre es auch, selbst das Politische zugestanden, eine sehr einseitige Auffassung, von dieser Position her die ganze Periode als geruhige Tätigkeit des gesicherten Geistes darzustellen. Das Leben mag in diesen Jahren gesicherter gewesen sein als sonst — aber kaum je war der Geist weniger gesichert, kaum je wurden seine Grundlagen heftiger in Frage gestellt als gerade damals. Man kann zeigen, daß es eben nur um andere Objekte ging, als in anderen Geschichtszeiten, daß die Kämpfe selbst aber mit derselben erbitterten Hingabe und letzten Bereitschaft ausgefochten wurden wie früher die um naturrechtliche und theologische Fragen und später die um Staat und Nationalität.

Wie die Zeit selbst über sich dachte, soll durch einige Selbstzeugnisse belegt werden. Man höre z. B. den damals noch stark bibelkritisch eingestellten Historiker Heinrich Leo in seinen „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates"[3]): „Eine Revolution ist also vorgegangen und geht noch vor, vor unseren Augen, hinsichtlich der Ansicht über einen großen Teil eines uns heiligen Buches. Es ist unmöglich, daß sich ein Ge-

[1]) Als seinen einzigen Vorläufer mag man — mit Harnack, a. a. O., S. 861 — den Göttinger Beneke ansehen, der gleichfalls von der klassischen Philologie ausging. Beneke war Heinrich Heines viel geliebter und gelobter Lehrer.

[2]) Wie es Otto Dieter (Ranke als Politiker), Friedrich Meinecke (Weltbürgertum und Nationalstaat, Preußen und Deutschland) und Herm. Oncken (Aus Rankes Frühzeit) in ihren Rankestudien tun.

[3]) Berlin 1828, S. 7f.

Digitized by Google

bildeter ganz gleichgültig dagegen verhalte, da von dieser Revolution und ihrer glücklichen Durchführung die Stellung von mancher andern höchst interessanten Behauptung abhängt".[1]) Oder man lese nach, was Schleiermacher 1820 nach der Geburt seines Sohnes Nathanael an seine Schwester Charlotte v. Kathen schrieb: „Ich habe diesmal weniger als sonst einen besonderen Wunsch nach einem Knaben gehabt. Das Gefühl durchdrang mich zu lebhaft, man wisse nicht, was man sich wünsche, zumal in dieser Zeit."[2]) Allerdings war das in den bittersten Tagen der Reaktion, noch kein Jahr nach Kotzebues Ermordung geschrieben. Aber auch in den Tagen politischer Beruhigung, im Jahre 1827, schildert Schleiermacher dem älteren Sohne die eigene Zeit in folgenden Worten: „Du willst im Staat und für ihn wirken und doch gewiß lieber etwas Bedeutendes; Du lebst in einer Zeit, wo die merkwürdigsten Dinge in dieser Hinsicht vor sich gehen, neue Staaten sich bilden und wieder auseinandergehen, die alten Formen mit sich selbst in die ärgsten Widersprüche geraten ... Auch über die innere Verwaltung der Staaten werden die wichtigsten Fragen mit solcher Öffentlichkeit verhandelt, daß alle Zeitungen voll davon sind".[3]) Es sei noch das Zeugnis eines Ausländers angefügt, das Cousins. Am 15. November 1817, beim Abschluß seiner deutschen Reise, suchte er „die gewonnenen Eindrücke zu sammeln". Die Untersuchungen der deutschen Kritik ... umwirbelten ihn wie ein Chaos: „Es sollte keine römischen Könige mehr geben, auch keinen Homer, sondern Homeriden, Platons Werk ‚Die Gesetze' sollte nicht von Platon herrühren, das erste Buch Moses ... erst nach der babylonischen Gefangenschaft verfaßt und von medopersischen Vorstellungen erfüllt, die Evangelien erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts zustande gekommen sein, und es fehlte nicht viel, so war der Name Jesu Christi ein Mythus wie der des Homer".[4]) Und wie urteilt Niebuhr? „Mir ist immer unheimlicher geworden, je länger diese Existenz ohne Gegenwart und Zukunft fortdauert: Alles was mir vorkommt, erbaut mich schlecht.

---

[1]) Ähnlich spricht sich Leo in seiner Schlosserkritik aus (Ztschr. für wiss. Kritik, 1827, Sp. 365f.): „Wenn von unserer Zeit die Rede ist, ist von einer in geistiger Gährung begriffenen. in Gegensätze zerrissenen Zeit die Rede, wo die ehemaligen Unterschiede nach Völkern allmählich immer mehr ihre scharfen Kanten und ihre Bedeutung verlieren, und wo innere, geistige Gegensätze in den einzelnen Völkern hervortreten ..."

[2]) Schleiermachers „Leben in Briefen" II, S. 347f.

[3]) Desgl. II, S. 394.

[4]) Zit. nach Kuno Fischer, Hegel, II. Aufl., I, S. 123 nach der „Revue des deux mondes" (1857, Bd. I—XI, S. 548—560).

Digitized by Google

Allenthalben vernimmt man nur von Spaltungen und Anfeindungen, ohne sich für irgendeine Partei interessieren zu können; so kommen mir natürlicherweise die Fehden zwischen den verschiedenen Faktionen und Nuancen der Katholischen vor — und ihre Mißhelligkeiten mit den Protestanten".[1]) Wie stark geistige Ereignisse damals die Gemüter erregten, sollen uns noch zum Schluß die „Erinnerungen" des 90jährigen Eduard Zeller bestätigen, aus denen Herrmann Diels schöne Gedächtnisrede den folgenden Satz mitteilt: „Man muß es miterlebt haben, um sich eine ausreichende Vorstellung von dem Eindruck zu machen, den dieses Werk (David Friedrich Straußens „Leben Jesu") auf die Zeitgenossen und besonders auf die Theologen hervorbrachte, unter die es wie eine Bombe hereinfiel und für immer aus der Sorglosigkeit und Vertrauensseligkeit aufschreckte, mit der Männer aller Parteien, Rationalisten und Supranaturalisten, und nicht zum wenigsten die Schüler Schleiermachers und Hegels fast ohne Ausnahme, weiter die evangelischen Erzählungen behandelte".[2])

Das letzte Zitat hat uns in das Jahr 1835, also über die Epoche hinausgeführt, die gewöhnlich als die „halcyonische" bezeichnet zu werden pflegt. Doch haben uns die vorhergehenden Anführungen gezeigt, daß ganz das gleiche revolutionäre Interesse am Fortgang der geistigen Arbeit auch in dem Jahrzehnt von 1820 bis 1830 lebendig war und die stärksten seelischen Energien hervorzurufen vermochte. Seit de Vallas Nachweis von der Fälschung der konstantinischen Schenkungsurkunde war jene Bewegung nicht zur Ruhe gekommen, die, immer weiter zurückgehend, der Menschheit älteste Zeugnisse nüchternster und doch nicht liebloser Kritik unterwarf.[3]) Und gerade die hier behandelten Jahre nach den Befreiungskriegen brachten Zusammendrängung und Höhepunkt dieses Strebens: Nach Niebuhrs römischer Geschichte, die wir schon erwähnten, und die 1811 der Epoche vorherklang, 1816 Lachmanns Zerlegung des Nibelungenliedes, 1818 Gieselers geniale Hypothese von einem mündlichen Urevangelium, die den Synoptikern — im Verein mit de Wettes

---

[1]) Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr, Hamburg 1839, III, 53f.

[2]) Zellers Rede ist gehalten am 2. Juli 1908 in der Berliner Akademie, abgedr. in Ed. Zellers „Kleinen Schriften", hrsg. v. Otto Leutze, III. Bd., Berlin 1911, S. 473f.

[3]) Vgl. Wilhelm Scherer, „Geschichte der deutschen Literatur", 5. Aufl., Berlin 1889, S. 627f.

Digitized by Google

Kritik — den letzten Rest von absoluter Gültigkeit raubte[1]), 1824 Rankes „Kritik der germanisch-romanischen Völker". Schleiermacher, der seine eigene Tätigkeit gern als „höhere Philologie" bezeichnete[2]), konnte überall Mitstrebende um sich sehen. Der philologisch und kritisch Geschulteste von allen war ihm wohl Lachmann. Jacob Grimms stilleuchtende und scharf zeichnende, im ganzen so wundervolle Gedächtnisrede, die er am 3. Juli 1851 dem Freund und Mitbegründer seiner Wissenschaft in der Berliner Akademie weihte, mag uns die Freundschaft zwischen Schleiermacher und Lachmann bezeichnen: „Mächtigen Einfluß auf ihn übten Niebuhr, zumal Schleiermacher, in dessen letzten Lebensjahren er vertraut mit ihm gewesen sein muß. Mehrmals erzählte er mir bewegter als gewöhnlich von dem flatternden weißen Haar, in dem Schleiermacher rüstig die Berliner Straßen durchschritten und wie ihn das gerührt habe: nun ruhen sie beide dicht nebeneinander".[3])

Aus diesen Worten weht uns etwas entgegen, was vollends den dünnen Schleier hebt, der uns noch über dem Bilde dieses Freundeskreises lag. Jene Philologen und Historiker, Theologen und Juristen verbanden mit der sachlichsten Hingabe an den sprödesten Stoff eine Zartheit der Empfindung und eine etwas dünne, doch nicht unkräftige Grazie des Umgangs, die Leopold Rankes ähnlich gestimmtes Herz unwiderstehlich anziehen mußte.

In der Tat bezeichnet er denn auch Lachmann, ebenso wie Zumpt, als seinen „Freund"[4]) — und wir brauchen unser oben ausgesprochenes Mißtrauen in bezug auf den Vollwert jenes Ehrennamens für diese Fälle nicht aufrecht zu erhalten. Beide Male nämlich nennt Ranke die Philologen im gleichen Zusammenhang mit Schleiermacher, dem er auch kein höheres Wort zubilligt. Seine Beziehungen zu dem großen Christen, die wir bald werden zu betrachten haben, waren aber so warm und eng, daß ihm die Gefühlsdifferenz einer solchen Zusammenstellung — bestände eine — wesentlich und peinvoll ins Bewußtsein getreten wäre.[5])

---

[1]) Gieseler, „Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien", 1818.

[2]) Vgl. Dilthey, Schleiermacher, in der A. D. B., 31. Bd., S. 446.

[3]) „Aus den kleineren Schriften v. J. Grimm", Berlin 1911, S. 132f.

[4]) 53/54, S. 232, S. 208.

[5]) An der oben, im Falle Alexander von Humboldts zitierten Stelle (53/54, S. 50) ist als anderer „Freund" Varnhagen genannt. Wenn man will, ist dies eine negative Bestätigung des in der Darstellung Gesagten.

Digitized by Google

Neben Johann Albrecht Eichhorn, der Ranke bei der Gründung und Führung der „historisch-politischen Zeitschrift" behilflich war, sei als letzter dieses Kreises Immanuel Bekker, der klassische Philologe, genannt. Er pflegte mit Ranke den Thukydides zu lesen, und zwar zu dessen größter Zufriedenheit.[1]) Das Verhältnis dieser Männer zu Hegel ergibt sich nun schon fast mit Selbstverständlichkeit aus ihrer geschilderten Eigenart. Aber wir haben für zwei von ihnen, für Lachmann und Bekker, doch auch aktenkundige Beweise für diese Vermutung. In dem Kampf für die Nachfolge Hegels, der uns noch beschäftigen wird, traten die beiden Gelehrten mit Entschiedenheit, wenn auch erfolglos, gegen den Hegelianer Gabler und für den jungen Antipoden des großen Philosophen ein: für Rankes Freund, Heinrich Ritter.[2])

Zum Verständnis des Bundes dieser beiden Männer haben wir zwei Hauptzeugnisse: einmal die sehr zahlreichen Briefe Rankes an Ritter, die unter denen von der italienischen Reise die überwiegende Mehrzahl ausmachen; außerdem den Rückblick, den Ritter in seinem schon erwähnten „Offenen Brief" von 1867 auf die ersten Zeiten dieser Freundschaft geworfen hat. Dort heißt es gleich zu Anfang: „Es knüpfte sich bald ein vertrauliches Verhältnis unter uns. Was Wunder, wir waren beide jung und in verwandten Studien aufstrebend. Wir hatten uns viel und Erweckendes mitzuteilen."[3])

Ritter war ein paar Jahre älter als Ranke, 1791 geboren, und schon seit 1817 Berliner Privatdozent, seit 1824 außerordentlicher Professor. Philosophisch war er ein Schüler Schleiermachers, was in seinen wenigen systematischen Schriften, so in dem frühen „Abriß der philosophischen Logik"[4]) deutlich zum Ausdruck kam. Er ist das trotz seiner eklektischen Neigungen, zu denen ihn sein mehr historisch als philosophisch gerichteter Sinn führte, doch immer geblieben: seine häufig getadelte Unfähigkeit, dem Aristoteles und insbesondere den aristotelischen Strömungen in der mittelalterlichen Scholastik gerecht zu werden[5]), dürfte wohl auch mit der Beeinflussung durch den großen Platoniker zusammenhängen. So war er der Berufenste nach Schleiermachers Tod, des Meisters „Geschichte der Philosophie" 1846 herauszugeben und zu bevorworten.

---

[1]) 53/54, S. 266, 275.
[2]) Lenz, a. a. O., S. 480.
[3]) Ritter, Offener Brief, S. 1.
[4]) 1824, II. Aufl. 1829. [5]) Vgl. Prantl i. d. A. D. B. Bd. 28, S. 673f.

Digitized by Google

Schon diese Schülerschaft wies ihm in der großen philosophischen Spaltung seinen Platz; als Schleiermachers Freund mußte er Hegels Gegner sein. Dem Befehdeten auch nicht entfernt ebenbürtig, hatte er unter dessen philosophischer Alleinherrschaft stark zu leiden, besonders da ihn Hegel bewußt zurückdrängte und niederhielt. Trotzdem Schleiermacher und sein ganzer Kreis immer wieder warm für ihn eintraten, gelang ihm die Aufnahme in die Akademie erst kurz vor seiner Berufung nach Kiel, 1832, das Aufsteigen in ein Berliner Ordinariat überhaupt nicht. Man mag, ohne seine Bedeutung zu überschätzen, doch unverdiente Zurücksetzung darin sehen, die den soliden und tüchtigen, gelehrten und arbeitssamen, wenn auch freilich ganz ungenialen Mann schon verbittern konnte. Seine Arbeiten, besonders gewisse Einzeluntersuchungen, werden doch auch heute noch in der Spezialliteratur genannt[1]); seine Schriften atmen etwas hausbackenen, aber gesunden und nicht einmal immer ganz schwunglosen Geist. So hätte man ihm wohl eine ähnliche Karriere voraussagen können, wie sich nach dem Fall der Hegelschen Zwingburg der vielleicht bedeutendere, doch ähnlich gerichtete Trendelenburg genommen hat. Wie die Dinge aber nun einmal lagen, mußte er in Göttingen (wohin er 1837 von Kiel aus kam) doch mehr oder minder versauern und folgte, wie sein „Offener Brief" verrät, nicht ohne Verbitterung und Neid dem glänzenden Aufstieg des alten Jugendfreundes. Doch schon zur Zeit der gemeinsamen Berliner Universitätsjahre hätte es Ritter klar sein können, wer der weitaus Überlegene in dieser Freundschaft war. Wenigstens sind Rankes Briefe — soweit sie nicht Aufträge für Bücherbesorgungen enthalten[2]) — trotz aller Freundschaft und aller Mit-Freude an Ritters häuslicher Behaglichkeit doch nicht etwa auf den Ton bedingungsloser Anerkennung gestimmt: „Du wirst nicht behaupten, daß Du Deine Philosophie schon zu der Fülle, Klarheit, Eindringlichkeit entwickelt habest, deren sie fähig ist."[3]) So schreibt er ihm einmal. Immerhin weist er dem Freunde — in völliger Überschätzung seiner Fähigkeiten — die Stelle gegenüber Hegel an: der „böse Nachbar" möge ihn zur Vollkommenheit „antreiben".[4]) Wenn

---

[1]) Vgl. Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, I. Bd., 4. Aufl.

[2]) Darüber empört sich Ritters Ressentiment noch 1867, nachdem er seit 1853 keinen Brief mehr bekommen hatte.

[3]) 53/54, S. 174.

[4]) Ebenda.

Digitized by Google

wir uns fragen, ob Ranke zu dieser Einschätzung nur persönliche oder doch auch in der Sache verankerte Gründe hatte, so ist zu seinen und vor allem zu Ritters Gunsten immerhin das Folgende anzuführen: Ritter hatte sich in seiner Schrift „Die Halbkantianer und der Pantheismus“[1]) gegen die Nachfolger Kants und ihre von ihm richtig als pantheistisch erkannten Systeme gewandt, und setzte diese Angriffe auch im ersten Bande seiner 1829 erscheinenden „Geschichte der Philosophie“ fort. So wendet er sich gleich in der Einleitung gegen die philosophischen Sprachneuerungen, die ihm „fast lächerlich“ erschienen.[2]) Es ist mehr als wahrscheinlich, daß damit Hegels Prägungen getroffen werden sollten, deren uns heute vertraut, zum Teil vulgär gewordenen Formen „an sich“, „für sich“, „an und für sich“, die „Idee in ihrem Anderssein“ der damaligen Zeit als ein unerhört und ärgerlich Neues erschienen. Ganz zweifellos wird die Beziehung auf Hegel jedoch in dem folgenden Satze, der einer Erörterung über den Begriff des historischen Fortschritts angehört: „Zuweilen jedoch hat man sich das Fortschreiten der Menschheit in einer pedantischen Steifheit gedacht, daß nämlich jede folgende Entwicklung die frühere in sich aufgehen lasse, und eine neue Entwicklung hinzufügend, vollkommener sei als jene.“[3]) Man braucht nicht einmal ein so guter Kenner des Hegelschen Systems zu sein, wie es der Durchschnittsleser philosophischer Bücher i. J. 1829 war, um den Angriff mit Sicherheit auf die historischen Stufentheorien des Dialektikers zu beziehen, der jede Stufe in der nächst höheren „aufgehoben“ sein ließ.

Die Theorie, die Ritter dagegen setzte, gipfelte in der Annahme wechselnder Perioden der Wachheit und der Betäubung des geschichtlichen Selbst-Bewußtseins[4]), sie steht dem, was Ranke über diese Dinge dachte, so nahe, daß sich fast an gegenseitige gesprächsweise Beeinflussung denken ließe und daß jedenfalls die Gemeinsamkeit der Gedanken den großen Historiker mit zur Überschätzung des philosophischen Freundes verführt haben mag.

Wenn also Ritter auch nicht als ein irgendwie ebenbürtiger Gegner Hegels gelten kann und wohl auch kaum jemals als solcher gegolten hat, so war doch die Feindschaft zwischen den beiden Kollegen nicht nur dem engen Kreis des Lehrkörpers, sondern

[1]) Hamburg 1829.
[2]) Hamburg 1829, S. VII.
[3]) Daselbst, S. 24.
[4]) Daselbst, S. 35.

Digitized by Google

auch den Studenten durchaus bekannt. Als Beleg dafür mag eine Briefstelle des jungen David Friedrich Strauß dienen, der — um Hegel zu hören — 1831 nach Berlin gekommen war und wenige Tage nach seiner Ankunft den Tod des Philosophen erfahren mußte. Er schreibt in seinem Bericht über die allgemeine Bestürzung: „Henning, Marheineke, selbst Ritter lesen gar nicht." Dieses „selbst" sagt mehr als die längsten Erörterungen.[1])

Die Wirkung Schleiermachers als Philosoph hat — wie auch Jacob Grimm hervorhebt — so recht eigentlich nach seinem Tode eingesetzt, und auch dieser Umstand wird dazu beigetragen haben, Heinrich Ritter als philosophischen Gegner Hegels erscheinen zu lassen. Immerhin war der wahrhafte Gegensatz doch lebendig genug, daß sich der Theologe Strauß sofort nach dem Unglücksfall gedrungen fühlen konnte, zwischen Schleiermacher und Hegel einen Vergleich zu ziehen, der nicht zugunsten des ersten ausfiel.[2]) Strauß hatte nicht versäumt, den führenden Geist seiner Kirche sofort aufzusuchen, und gerade aus seinem Munde mußte er die Nachricht vom Tod Hegels erfahren. Diese Konstellation mag ihm zunächst — nicht für immer — an der vollen Schärfe der Erkenntnis verhindert haben, daß in Schleiermacher und nicht in Heinrich Ritter der eigentliche und gewichtige Antipode Hegels vor ihm stand.

Als solcher fühlte der sich selbst, als solcher erschien er Berlin, als solcher auch seinem Freunde Leopold Ranke.

Schleiermachers Verdienste um die Gründung der Universität haben wir schon gestreift. Er gehörte zu den ersten und angesehensten ihrer Lehrer; und wenn sein Andenken auch durch seine beiden Gegner Fichte und Hegel überstrahlt wird, so behauptete er doch, in seiner Gegenwart, immer wieder den Platz im Kampf

---

[1]) Ausgewählte Briefe, hrsg. und erläutert von Ed. Zeller, Bonn 1895, S. 9. Der Herausgeber bezieht den von Strauß genannten „Ritter" auf Karl Ritter, den Geographen, wie das Register zeigt, in dem Heinrich Ritter überhaupt nicht vorkommt (S. 583). Lenz verbessert stillschweigend Straußens Text und läßt ihn (allerdings ohne „. . ") berichten, daß „Henning, Marheineke und selbst Heinrich Ritter ihre Vorlesungen aussetzten (a. a. O. S. 401). So hat er — vielleicht ungewollt — Zellers falsche Annahme richtig gestellt. Denn es lag kein Grund vor, bei Karl Ritter dies charakteristische „Selbst" hinzuzusetzen: der hatte, wie wir sahen, die besten Beziehungen zu Hegel. Zeller mag zu seinem Irrtum dadurch geführt worden sein, daß im selben Brief noch einmal einfach „Ritter" vorkommt, diesmal aber zweifellos der Geograph gemeint ist (S. 10). Ebenso an einer dritten Stelle (S. 179).

[2]) Zeller, S. 7.

Digitized by Google

mit den Alleinherrschern der Philosophie — schon dadurch, daß er sie überlebte. Er war, 1768 geboren, zwei Jahre älter als Hegel und i. J. 1824, als Ranke ihn kennen lernte, wohl schon so „rüstig" und weißhaarig, wie Jacob Grimm ihn durch Lachmanns verstummten Mund geschildert hat. Ein hinreißender, deutsch- und gottbegeisterter Mann, gewaltiger Prediger, feiner Rätselspieler, feurig „Gebildeter"[1]), dessen romantisches Gefühlsleben durch ein Gutteil jener schlesischen Grobkörnigkeit, die er aus seiner Heimat mitbrachte, vor der Verzettelung ins unendlich Schweifende bewahrt blieb.[2]) Trotz allen Reichtums zusammengefaßt, trotz aller religiösen Stimmung ein bewußter Denker, schien er seiner Zeit die von ihr sehnsüchtig gesuchte Synthese zwischen Verstand und Glauben recht eigentlich geben zu können. Er kam von Kant, schritt fort zu Goethe und ging — zu sich selbst[3]); so bildete er ein System aus, das auch dem Denkenden ein freies Christentum ermöglichte und dessen Schwerpunkt in seiner „Philosophischen Ethik" lag. Nach eigener Aussage waren seine „Philosophie ... und ... Dogmatik ... fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fertig sein, und so ... haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert".[4]) In diesem Briefe an Friedrich Jacobi, der anläßlich einer Debatte zwischen jenem und Reinhold entstanden war, finden wir ein außerordentlich starkes Selbstzeugnis über seine Philosophie. Schleiermacher bekennt sich zu einem „Ideomorphismus", mit welcher Prägung die Hineinbildung der Idee in die Körperwelt glücklich formuliert ist; er bekennt sich weiterhin zur Unerkennbarkeit Gottes — „einen realen Begriff des höchsten Wesens" können wir nicht aufstellen — und er bekennt sich schließlich zu der — kantischen Trennung von „Verstand" und „Gefühl", die er aber über Kant hinaus zu einer polaren Korrelation entwickelt hat. Die Zwischenschicht, jene „galvanische Seele",

[1]) Über den Sinn des Wortes „Bildung" bei Schleiermacher, der ganz der romantische Sinn dieses Ausdruckes bei Friedr. Schlegel war und den „ästhetisch-philosophischen Umschwung der jüngsten Zeit" bezeichnen sollte, vgl. Rudolf Haym, „Die romantische Schule", 4. Aufl., besorgt von Oskar Walzel, Berlin 1920, S. 476f.

[2]) In dem bedeutenden Buche Josef Nadlers, „Die Berliner Romantik", Berlin 1922, findet sich die hier vorgetragene und weiter zu entwickelnde Auffassung von der starken Einwirkung der Heimat auf Schleiermachers Leben und Lehre voll bestätigt und umfassend begründet.

[3]) Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870, VIIff.

[4]) Schleiermachers Leben in Briefen, II, S. 343ff.

Digitized by Google

die aus der Wechselwirkung dieser entgegengesetzten Kräfte Leben gewinnt, ist ihm „das innerste Leben des Geistes". In dieser Zwischenschicht lebte und lehrte er freies Christentum, „in dem Gefühle vom Verstande und dem Verstande vom Gefühle", einer Mischung, die kein Zustand ist, sondern ein sich immer verändernder und erneuernder Prozeß der Oszillation.[1]) Der Dualismus ist nicht aufgehoben, sondern fruchtbar gemacht und damit der philosophische Weltschmerz über die Bewußtseinsspaltung entwurzelt. Wegen dieser durchaus nicht nur vom religiösen Gefühl, sondern in ebenso starkem Grade von der philosophischen Vernunft gespeisten Haltung, insbesondere auch wegen seiner durchaus antikatholischen, bewußt protestantischen Stellungnahme für die Freiheit der Forschung scheint es unangängig, Schleiermacher einseitig der Romantik zuzurechnen, wie das meist geschieht, und zu seiner Kennzeichnung lieber (mit Dilthey) das Wort gebrauchen, das er selbst von sich aussagte, wenn er sich einen Herrnhuter „höherer Ordnung" nannte.[2]) Diese Prägung bringt treffend die zwei Seiten seines Wesens zum Ausdruck: einmal den nie ganz verlorenen Ausgangspunkt von der festen (und gar nicht rührseligen!) Glaubens- und Kultgemeinschaft der schlesischen Brüderschaft; und dann ihre Hineinführung in den Zusammenhang der großen Welt und der großen geistigen Bewegung, die letzthin doch wieder nur in der Gemeinschaft, in der „Kirche", wirklich fruchtbar werden kann.

Den einen Teil seiner Tätigkeit in dieser Epoche berührten wir schon bei Gelegenheit von Lachmanns „höherer Philologie": die zuerst mit Friedrich Schlegel gemeinsam begonnene, dann allein fortgesetzte und vollendete Übersetzung und Chronologisierung der platonischen Dialoge bezeichnet Schleiermachers bedeutenden Anteil an der kritischen und denkerischen Arbeit dieser Jahrzehnte. Die Verbindung von scharf eindringender Sonde und nachempfindendem Gefühl, die Haym mit Recht seiner Theologie nachrühmt, zeigt sich auch in dieser gleichzeitig systematischen wie künstlerischen Arbeit, die Schlegels einheitliche Platonintention mit der eigenen sauberen Kleinarbeit glücklich zur Einheit band. Doch noch in anderer Weise hat Schleier-

---

[1]) Vgl. dazu auch „Philosophische Dialektik", § 66, S. 29.

[2]) Dilthey, A. D. B., Bd. 31, S. 428, Brief vom April 1804. Vgl. auch den Brief von Stolpe aus: „Seit ich die Brüdergemeinde verließ, habe ich mich noch nicht wieder so meines Christensinns und Christentums gefreut und seine Kraft so lebendig um mich her verbreiten gesehen." Aus Schleiermachers Leben in Briefen, I, S. 418. Vgl. auch II, S. 433ff.

Digitized by Google

macher der Physiognomie dieser Zeit seinen Stempel aufgedrückt und gleichzeitig den ihren empfangen: durch seine Gelehrtenpolitik. Das Wort soll hier in doppeltem Sinne stehen: es meint einmal die Bemühung um die Organisation der Wissenschaft, die gerade für diese Jahre bezeichnend ist. Den Anteil Niebuhrs, Schleiermachers, Humboldts, Savignys an der Gründung der Universität entsprechen Rankes Bemühungen um die historischen Übungen, um die Münchener Historische Kommission, die Allgemeine Deutsche Biographie, die „Geschichte der Wissenschaften", sowie Sybels und Stenzels ähnliche Versuche. Und zweitens ist Politik der Gelehrten gemeint, die nicht minder deutlich gerade jetzt in Erscheinung tritt: Schleiermacher hält nicht anders als Fichte oder Steffens von seiner Kanzel zu Halle aus „Reden an die deutsche Nation", auch er bekam während Berlins Besetzung durch die Franzosen mit dem Marschall Davoust zu tun, auch er steht den Tugendbündlern nahe, auch er hätte — wie Savigny, wie Eichhorn, wie Humboldt — Minister werden können, auch er hat sich — wie Ranke und Hegel — zu politischen Zeitfragen publizistisch geäußert, auch er mag den gleichen Wunsch gefühlt haben, wie ihn Hegel in seinem Heidelberger Abschiedsgesuch aussprach: „Es müsse für ihn vornehmlich die Aussicht von größter Wichtigkeit sein, zu mehrer Gelegenheit bei weiter vorrückendem Alter von der precären Funktion, Philosophie auf einer Universität zu dozieren, zu einer andern Tätigkeit überzugehen und gebraucht werden zu können."[1]) Solche praktische „Aussicht" bestimmte den Philosophen also mit dazu, nach Berlin zu gehen. Und wie ähnlich lautet in diesem Punkt Schleiermachers Ansicht, daß niemand sich bloß mit dem Philosophieren beschäftigen darf ..., „daß der Philosoph von Profession zugleich ein praktischer Mann sein muß, wenn er auch nur Philosoph sein will, wo bleibt dann der große Unterschied zwischen ihm und einem solchen, der nur nebenher philosophiert, wenn dieser wirklich philosophiert und jener ein Gebiet des Lebens bearbeitet? Sie rücken einander sehr nahe".[2]) Bei Schleiermacher spielt in diese Folgerung allerdings noch eine Begründung hinein, die sehr unhegelisch war: sein Widerspruch gegen eine absolute Trennung zwischen gemeinem und philosophischem Wissen.[3])

[1]) Karl Rosenkranz, Hegels Leben, S. 318.

[2]) Philosophische Dialektik, S. 4/5. Vorlesungen aus dem Jahre 1818, als Ergänzung zu § 10.

[3]) Dial., S. 24/25.

Digitized by Google

Man denke noch an Goethes Geheimrätlichkeit, die man keineswegs nur äußerlich nehmen darf, an Niebuhrs, von Raumer allerdings scharf kritisierte[1]), Wirksamkeit im preußischen Finanzministerium, an Kamptz und Ançillon, an Jacob Grimms diplomatische Mission von 1814, an Bischof Eylerts Einfluß auf König Friedrich Wilhelm III. Im Jahre des Frankfurter Professorenparlaments von 1848 erlebte diese Gelehrtenpolitik ihren Höhepunkt und begann gleichzeitig den Abstieg. Ein Jahr vorher hatte der Landtagsabgeordnete v. Bismarck sein politisches Debut gegeben, ein Jahr nachher rechtfertigte derselbe Mann die Ablehnung der professoralen Kaiserkrone durch Friedrich Wilhelm IV. in seiner berühmten Rede vom 23. April 1849. Diese beiden schicksalsvollen Jahre bedeuteten Glück und Ende deutscher Gelehrtenpolitik. Wir sahen den engen Zusammenhang ihrer beiden Seiten: sie war in dieser Gestalt erstmalig in Leibniz, der Gründer der preuß. Akademie und Berater seines Königs zugleich war, vorgeformt worden, bildete aber in der Häufigkeit, die fast zur Regel ward, ein auszeichnendes Merkmal gerade dieser Übergangszeit. Sie vermittelte zwischen der Kabinettspolitik früherer Jahrhunderte und den kommenden Jahrzehnten, die in Bismarck gipfeln, in denen Politik ein Fach, eine Einzelwissenschaft geworden ist, wie alle andern. Zwischen den höfischen Verhandlungen beauftragter Diplomaten und der Blut-, Eisen-, Kohle- und Friedensrechnung der politischen Disziplin steht die leidenschaftliche Mäßigkeit und die gehaltene Glut der deutschen Gelehrten zeitlich und ihrer Art nach mitten inne.[2]) Sie auch erschuf solche Männer, deren theoretisches und praktisches Leben so miteinander verschmolz, wie es bei Schleiermacher der Fall war.

---

[1]) Lebenserinnerungen, I, S. 103.

[2]) Otto Diethers abstrakte Scheidung, die er in seinem Buche, „Ranke als Politiker", zwischen dem „autonomen" Geist der Dichter und Denker des 18. Jahrh. und dem Tatgeist des 19. Jahrh. vornimmt und durch die er Ranke in das 18. Jahrh. weist, ist schon von Friedrich Meinecke (in „Preußen und Deutschland") zurückgewiesen worden. Vielleicht dürfen meine Bemerkungen im Text seine Argumente noch von der erwähnten Seite her bekräftigen. Dagegen kann ich mich den Ansichten, die Meinecke selbst in seinem Aufsatz „Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik" zu diesem Thema geäußert, auch nicht ganz anschließen. Die Dreiteilung, die er erkennen will, scheint mir von geringerer Wichtigkeit gegenüber dem großen Schnitt des Jahres 1849, das mit der Dilettantenpolitik aufräumt — was rein feststellend und ohne das übliche Werturteil gesagt sein soll. Seitdem ist Politik ein Beruf.

Digitized by Google

Denn diese Überzeugung von der Hineinbildung des Idealen in der realen Welt, dieser Wille, die ursprüngliche Identität des Realen und Idealen wieder zu gewinnen oder besser: sie immer wieder neu zu gewinnen, dieser „Real-Idealismus", wie Schleiermacher sein System gern nennen ließ, spricht uns aus seinen Schriften nicht minder deutlich als aus seiner Wirksamkeit an. „Jene mystische und schöpferische Sinnlichkeit, die allem Innern auch ein äußeres Dasein zu geben strebt" scheint ihm in den „Reden über die Religion" geradezu das Wesen dieser Macht zu sein, der er ihren Platz unter den „Gebildeten" wieder zu erobern berufen war.[1])

Dem Kenner der Rankeschen Ideenlehre mag schon nach den ersten Andeutungen die Verwandtschaft der Gedanken auffallen. Um das Bündnis zwischen Schleiermacher und Ranke gegen Hegel nicht nur aus der Sphäre des Universitätsstreites, sondern wirklich von innen her zu verstehen, bedarf es einer Untersuchung der Frage, ob und inwieweit ein Einfluß der Gedankenwelt Schleiermachers auf Ranke stattgefunden hat.

Neulich erst ist die hübsche Anekdote dem Gedächtnis neu bewahrt worden: wie Ranke, von Wilhelm Scherer allzu philologisch auf „Vorgänger" und „Einflüsse" beklopft, das Gespräch mit den würdevollen Worten abbrach: „Ich bin überhaupt viel originaler, als Sie denken."[2]) Diese Mahnung ist sehr zu beherzigen. Es empfiehlt sich, bei dem Bilde der geistigen Verwandtschaft immer an das Ur-Bild, an die leibliche —, zu denken. Wie man da eines Tages Eigenschaften von Vorfahren in sich entdeckt, deren direkten Einfluß man gar nicht mehr hat erleben können, so gehts wohl auch häufiger, als die Wissenschaft zugeben mag, in gedanklichen Dingen: es wird immer viele Menschen geben, die, weil sie zu gleicher Zeit leben und mit ähnlicher Anlage zur Welt gekommen sind, eben auch der gleichen Familie des Geistes angehören.[3])

---

[1]) Ausgabe von Otto Braun, S. 11.

[2]) Helmolt, a. a. O., ursprünglich von Wiedemann mitgeteilt. Vgl. dazu Goethes ähnlichen, wenn auch lächelnden Protest:

„Und sind die Elemente nicht
Aus dem Komplex zu trennen,
Was ist dann an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?"

[3]) Die Vernachlässigung dieser Tatsache ist der Hauptfehler des Buches von Heller, „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke", Leipzig 1921, auf das wir noch zurückkommen.

Digitized by Google

Diese allgemeine Erwägung trifft nun auf Ranke ganz besonders und auf sein Verhältnis zu Schleiermacher noch in stärkerem Grade zu, als etwa auf seine geistigen Beziehungen zu Niebuhr, Fichte und Kant. Ranke hat zwar Schleiermachers „Dogmatik" wahrscheinlich gekannt, wenigstens deutet darauf seine erfreute Meldung aus Wien, worin er dem Freunde seinen Umgang mit einem katholischen Theologen mitteilt, der dies Buch gelesen habe[1]); er hat auch mit dem dort beschlossenen System trotz etwas positiverer Neigungen im wesentlichen übereingestimmt, aber umgebildet worden ist seine religiöse Anschauung nicht mehr durch diese Lektüre. Sie stand fest seit der letzten Frankfurter Zeit und hat — außer einer allmählichen Verdünnung — im Prinzip keine Wandlungen mehr erfahren.[2])

Dennoch aber hat die Betrachtung der Gedanken Schleiermacher seinen bestimmten Sinn gerade für unsere Untersuchung: Die Art, wie der Theologe innerhalb der Identitätsphilosophie, der er ja zuzurechnen ist, seinen Platz einnahm, ist für seine, und — infolge der tatsächlichen, wenn auch nicht kausal verursachten — Gleichheit der Gedanken, auch für Rankes Beziehung zu Hegel von ausschlaggebender Bedeutung.

Schleiermacher nimmt in seiner Dialektik eine „transzendentale Identität des Realen und Idealen" an[3]), die sich von der Hegelschen dadurch unterscheidet, daß diese Identität immer wieder verloren geht, die dialektische Überwindung niemals in einer letzten Synthesis wirklich zur Ruhe des erfüllten Begriffes kommt und die Spannung der Antithesen niemals ganz ausgeglichen wird.[4]) Diese Eigentümlichkeit beruht auf der Funktion des Individuellen, das bei Schleiermacher in viel stärkerer

---

[1]) 53/54, S. 175.

[2]) Vgl. Kap. I.

[3]) In der formalen Logik hat Schleiermacher die Abhängigkeit von Kant am stärksten bewahrt. So tritt die Kantische Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen mit genau der gleichen Definition auf, nur daß sie „eigentliche" und „uneigentliche" Urteile heißen. Die dem Text als Anmerkung beigedruckte „Vorlesung 1818" holt denn auch die Kantische Terminologie nach (Dialektik § 155, S. 88f.).

[4]) Es mag vermerkt werden, daß Krugs Standpunkt demjenigen Schleiermachers verwandt erscheint. Der Verkünder des „transzendentalen Synthetismus" war Rankes erster Lehrer in philosophicis; der Historiker spricht nicht unfreundlich von ihm (vgl. Kap. I), und so ist es denkbar, daß diese Studenteneindrücke seinen Weg zu Schleiermachers Gedanken erleichtert haben. Das Wichtigere aber ist, daß er sich ihnen von Natur aus nahe fühlt.

Digitized by Google

Weise im System steht als bei den übrigen Identitätsphilosophen, denn auch Fichtes „Ich" ist ja kein individuelles Ich. Das transzendentale „Ich" Fichtes baut ein für alle Mal dieselbe Nicht-Ich-Welt, Schleiermachers psychologisches Individuum verlangt von sich aus den immer erneuten Ausgleich mit dem Objektiven. Hensel bezeichnet es mit Recht als „das Grundproblem Schleiermachers, wie das Individuelle mit dem Allgemeinen in Einklang gebracht werden kann"[1]) — läßt sich Rankes historisches Grundproblem besser charakterisieren? Wenn wir noch hinzufügen, daß für Schleiermacher dieses Ziel wie das der Religion „weder Metaphysik noch Moral oder eine Mischung beider, sondern Anschauung und Gefühl des Universums" ist, daß ihm also — ebenso wie Schlegel — das Ziel der Philosophie erst in der Verbindung von Kunst und Erkenntnis erreichbar schien[2]) und daß demgemäß „das Absolute und das Empirische, d. h. auch das Allgemeine und das Individuelle irrational gegeneinander sind und ihr Zusammenhang nur empirisch angeschaut werden konnte"[3]), — so haben wir die wichtigsten Elemente beisammen, die Rankes Geschichtschreibung und Schleiermachers Philosophie gemeinsam sind, „Das lebendige Anschauen jedes Einzelnen in der Totalität in jedem Einzelnen"[4]) — d. i. beider Ziel, aber es ist alles andere als Hegels Ziel, für den das Individuelle nur dann die Totalität in sich birgt, wenn es als ein in sich gerundeter Teil des Systems erscheint und somit geeignet ist, ein Kreis aus jenem „Kreis von Kreisen" zu sein, als den die Enzyklopädie das System definiert.

Wie gern mochte der Historiker des Freundes Wort vernommen haben, daß jedes Gefühl religiös sei, weil in jedem die

[1]) In dem schönen Sammelbändchen „Schleiermacher als Philosoph des Glaubens", mit Beiträgen von Naumann, Rade, Troeltsch, Titius, Eck und Hensel, S. 89.

[2]) Dilthey, A. D. B., S. 429. „Philosophie als Kunstlehre" war gegenüber Hegels und Fichtes Wissenschaftslehre die Forderung Schleiermachers (Dial., S. 24f., 19f.). Interessant ist, wie tief die Forderung der Toleranz bei ihm philosophisch verankert ist: „Das Nebeneinander philosophischer Systeme kann durchaus nur verstanden werden, wenn man die Philosophie nicht als Wissenschaft aufstellen will" (§ 54, S. 23).

[3]) Geschichte der Philosophie, S. W., III. Abtlg., 4. Bd., S. 231f., Berlin 1839, „nur die wenigen, die das Verhältnis des Empirischen zum Absoluten richtig anschauen, haben den Charakter der Ruhe" (S. 232). Über die Bedeutung seiner Geschichte der Philosophie für sein systematisches Denken, die uns das Recht gibt, das historische Werk zur philosophischen Problemstellung heranzuziehen, vgl. H. Ritters Vorrede, daselbst S. 10.

[4]) Dial., Vorl. 1818, S. 29 zu § 65.

Digitized by Google

Identität zwischen Realität und Idealität liege; wie freudig mochte er in Schleiermachers Definition der Religion als „Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit" den eigenen Ausweg bezeichnet gesehen haben, der ihm den persönlichen Gott aus der Gefahr sopantheistischer Gefühls-Vergottung rettete. Wollten wir weitere Einzelheiten anführen — wie etwa Schleiermacher-Rankes Stellung zu Platon, der dem ersten als erkennender Künstler, als der Urtyp aller Philosophen galt[1]), und der auch dem Historiker soviel bedeutete, weil er zum Mythos, also zum Kunstwerk griff, wenn er das Letzte aussagend verschweigen wollte, — so hieße das die Untersuchungen unseres systematischen Teils allzusehr vorwegnehmen. Bisher sollte nur der sachliche Unterbau dieser Freundschaft aufgezeigt werden, soweit ohne ihn die Einstellung gegen das Hegelsche System unverständlich bliebe. Um diesen Gedankengang zu vollenden, bedarf es noch der folgenden, vorläufig abschließenden Erwägung.

In dem Streit zwischen der historischen und der philosophischen Schule gehört auch Schleiermacher zu der geschichtlich orientierten Partei. Das mag zunächst befremdlich klingen. — Hat doch Haym sogar dem großen Theologen „Mangel an historischem Sinn" vorgeworfen.[2]) Wie mir scheint, doch nicht ganz mit Recht. Die Argumente, die Haym anführt, beziehen sich ausnahmslos auf Schleiermachers Theologie, und zwar speziell auf seine Darstellung des Juden- und Christentums. So nimmt es Haym übel, daß Schleiermacher es ablehnt, das Judentum als Vorstufe des Christentums einzuschätzen — eine Ablehnung, die in den Worten gipfelt: „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen." Sollte die Ablehnung dieser Art von historischen Beziehungen nicht gerade sehr echten historischen Sinn verraten? Könnte sie nicht zusammenhängen mit der — echt geschichtlichen! — Tugend Schleiermachers, in jeder Individualität das Echte und Einmalige zu sehen und sie nicht nur in die Teleologie hineinzustellen, als hätte sie keinen Eigenwert?[3]) Daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit offenbart, war Schleiermachers religiöse Überzeugung und so zugleich

[1]) Vorrede zur „Kritik der Sittenlehre", passim.

[2]) „Romantische Schule", S. 496.

[3]) Vgl. dazu seine „Physiologie des Staates", eine Theorie, in der Schleiermacher sich geradeso gegen das „Naturrecht" wendet, wie auf theologischem Gebiet gegen die „natürliche Religion". Er entscheidet sich dort für eine beschreibende Staatslehre, die nie mehr als Abstraktion von der empirisch zu kontrollierenden Wirklichkeit sein dürfe (Rade, a. a. O., S. 148).

Digitized by Google

stark und duldsam interpretierte er zuweilen den Sinn des Christentums, daß gerade seine Lehre eine Vielheit von Religionen zulasse, deren jede auf eigene Art die Menschheit zu offenbaren vermöge. Auf Schleiermachers stilistische Abhängigkeit von Lessing hat gerade Haym hingewiesen. Mündet hier nicht auch jene Linie der Toleranz ein, die nur deshalb den echten Ring so ruhig verloren gehen lassen durfte, weil sie ihm Geheimen ja doch sich selbst in seinem Besitz glaubte? Man braucht also nicht „Mangel an historischem Sinn" zu Hilfe zu nehmen, um Schleiermachers Stellungnahme zur religiösen Stufentheorie zu verstehen. Und ein letztes mag noch zur Erklärung dieses Problems gesagt werden, das unmittelbar in den Kreis unserer speziellen Frage zurückführt: es läßt sich gerade bei dieser Polemik Schleiermachers sehr wohl an eine Abgrenzung gegen Hegel denken, dessen Fortschritts- und Entwicklungstheologie Schleiermachers Schüler, Heinrich Ritter, ja mit ganz ähnlichen Worten bekämpfte. Meister und Jünger glauben zwar beide an einen Fortschritt in der Weltgeschichte, doch wenden sie sich dagegen, ihn in einer „pedantischen Steifheit", wie Ritter sagt, d. h. auf pragmatisch-historische Art in den Einzeltatsachen und Epochen nachzuweisen.[1])

Aber auch Schleiermachers großer Gegner, Hegel selbst, hat diesen historischen Grundzug seines Wesens richtig erkannt. Wir wissen, daß der Philosoph die Feindschaft Schleiermachers früh empfunden und scharf erwidert hat. Schon in einem Briefe vom 9. April 1821 an Daub heißt es: „Schleiermacher läßt, soviel ich höre, gegenwärtig gleichfalls an einer Dogmatik drucken; die Xenie fällt mir dabey ein: „Lange kann man mit Rechenpfennigen zahlen, doch endlich muß man den Beutel doch ziehen!"[2]) — Den schärfsten Streich aber führt Hegel im „Vorwort" zu dem Buche seines Schülers Hinrichs „Die Religion im inneren Ver-

[1]) H. Ritter, Gesch. d. Phil., S. 24. — So kommen wir von andern Gedankengängen her zum selben Ergebnis wie Ernst Troeltsch (Schleiermacher als Phil. d. Glaubens, S. 16), der Schleiermacher geradezu die Bedeutung gibt, die Theologie „kirchengeschichtlich-soziologisch wieder verankert" zu haben. Hayms Name wird von Troeltsch nicht genannt. Doch da der zitierte Aufsatz seiner Bestimmung gemäß von gelehrten Kontroversen frei zu halten und im wesentlichen nur Ergebnisse zu vermitteln hatte, darf man wohl eine immanente und unausgesprochen gebliebene Polemik gegen Haym annehmen. Vgl. Dilthey, A. D. B., S. 24.

[2]) „Briefe von und an Hegel", hrsg. von Karl Hegel, Leipzig 1887, 2. Teil, S. 45f. Die Xenie ist natürlich — wie fast alles bei Hegel — ungenau zitiert. Es ist Nr. 72.

Digitized by Google

hältnisse zur Wissenschaft".[1]) Dort stehen die berühmt gewordenen Sätze: „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird."[2]) Diese plumpe Polemik ging mit zweifelloser Deutlichkeit auf den nirgends genannten Schleiermacher, der nach Hegels Meinung „dasjenige verkörperte", was sich Philosophie nennt und wohl den Plato selbst immer im Munde führt, trotzdem aber „keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des spekulativen Denkens, der Betrachtung der Idee, ist."[3]) Der so herabgewürdigten Schleiermacherschen Theologie, deren „subjektives Meynen" die eigene Wissenschaft von Gott schon fast verdrängt habe, setzt Hegel neben Hinrichs selbst vor allem „die Schriften von christlichen Theologen wie eines Daub und Marheineke entgegen".[4])

Besonders bedeutsam für unsern Zusammenhang ist es nun, daß Hegel — scharfsichtiger als sein Biograph[5]) — den engen Zusammenhang erkannt, der zwischen der kantianisch-individualistischen und der historisch-organischen Sphäre in Schleiermachers theologischem Denken zweifellos besteht. „So muß die Beschäftigung der Intelligenz mit den Lehren der Religion sich auf ihre erscheinenden Seiten beschränken[6]), sich auf die äußerlichen Umstände werfen, und das Interesse einem Historischen werden, einem solchen, wo der Geist es mit Vergangenheiten, einem von sich Abgelegenen zu thun hat, nicht sich selbst darin präsent ist. Was die ernsthafte Bemühung der Gelehrsamkeit, des Fleißes, des Scharfsinns u. s. fort wird gleichfalls Wahrheit genannt und ein Mehr solcher Wahrheiten zutage gefördert und fortgepflanzt; aber dieß sind nicht Wahrheiten derart, wie sie der ernste Geist der Religion für seine Befriedigung fordert." Wenn es kein Wissen von Gott mehr gibt, gibt es auch

---

[1]) Heidelberg 1823.

[2]) Hinrichs, Einleitung von Hegel, S. XVIIIf., vgl. S. XIV, wo der Geist gescholten wird, der zu der Bescheidenheit des Viehs „verkommen" ist.

[3]) Daselbst, S. XXVII.

[4]) Daselbst, S. XXVII, vgl. auch S. XXI.

[5]) Haym.

[6]) Hinrichs, Einleitung, S. XV (in Hegels Text sind diese Worte nicht gesperrt).

Digitized by Google

keine Theologie mehr. „Diese ist darauf reduziert, historische Gelehrsamkeit, und dann die dürftige Exposition einiger subjektiver Gefühle zu seyn." In vollkommenem Mut seiner Konsequenz bekennt sich Hegel mit seiner Forderung einer „Wissenschaft der Religion" zur scholastischen Theologie des Mittelalters[1]) und lehnt den „unbefriedigenden Frieden" zwischen inhaltslos gewordenem Glauben und einem Wissen, „das auf die Erkenntnis von Wahrheit Verzicht gethan hat" grundsätzlich und von vornherein ab.[2]) Ein „Geist" dem „nur ein Ergehen theils in Erscheinungen, theils in Gefühlen übrig gelassen ist", kann nicht Hegels „objektiver Geist" sein.

Mit dieser kritischen Analyse hat Hegel in der Tat den tiefsten weltanschauungs-psychologischen Punkt getroffen, von dem aus die „Möglichkeit" einer religiös-historischen Haltung und darüber hinaus das religiös bestimmte Rankesche Geschichtsepos selbst zu interpretieren ist. „Wir wissen nur um das Sein Gottes, in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich."[3]) Mit diesen Worten hat Schleiermacher das nämliche formuliert. Zwar hätte auch Hegel sie sprechen können, dann aber wäre gemeint gewesen, daß Gott außerhalb unserer Erkenntnis eben überhaupt nicht existiert, während bei Schleiermacher der Ton keineswegs auf dem Nicht-Sein Gottes, also auf einer Leugnung der Transzendenz liegt, sondern auf dem Nicht-Wissen, auf der Unerkennbarkeit einer als real angenommenen Jenseitigkeit. Der in seinem Sein unbekannte, in seinen irdischen Wirkungen mitunter zu erforschende Gott ist der Gott des 19. Jahrhunderts, Schleiermachers, Savignys, Rankes Gott, der Gott der historischen Schule. Deren Sinn hat ihr Wortführer und Hauptrepräsentant in ebenso umfassender Weise umschrieben, wie wir ihn hier gebrauchten: Friedrich Karl v. Savigny in der programmatischen Einleitung zur „Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft".[4]) Wir geben die wichtigsten Sätze dieses bedeutungsvollen Manifestes hier wörtlich wieder. Es zeigt einmal die enge sachliche Zusammengehörigkeit all dieser Gelehrten, deren antihegelsche Einstellung wir bisher untersuchten; und erläutert weiterhin — durch die Verlegung dieser Gemeinsamkeit in die Tiefen des Menschlichen —, warum hier wirklich ein Kreis von Verbündeten ent-

[1]) Hinrichs, Einleitung, S. XXIV.
[2]) Hinrichs, Einleitung, S. II.
[3]) Schleiermacher, Philosophische Dialektik, § 216, S. 154.
[4]) I. Bd., 1815, „Über den Zweck dieser Zeitschrift."

Digitized by Google

stand, in dem jeder dem andern nicht nur Mitkämpfer, sondern Freund war.

Nachdem Savigny den Unterschied zwischen seiner eigenen historischen Schule und der „ungeschichtlichen" gegeben hat, wie er die philosophische und naturrechtliche Spielart gemeinsam benennt, fährt er folgendermaßen fort: „Allein der Gegensatz dieser Juristenschulen kann nicht gründlich genug verstanden werden, solange man den Blick auf diese unsere Wissenschaft beschränkt, da er vielmehr ganz allgemeiner Natur ist, und mehr oder weniger in allen menschlichen Dingen, am meisten aber in allem, was zur Verfassung und der Regierung der Staaten gehört, sichtbar wird."

Savigny war, als er diese zugleich selbstbewußt umfassenden und bescheiden abgrenzenden Worte schrieb, auf der Höhe seiner Kraft und Wirksamkeit. 1799 in Frankfurt a. M. geboren, doch als einzig überlebender Sohn aus einer kinderreichen Familie des oberlothringischen Adels stammend, hatte der nach dem frühen Tode der Eltern begütert Zurückgebliebene nie etwas zu spüren brauchen von der sektiererischen Enge, die Schleiermachers Jugend umgab, nichts von der Zucht, die Hegels Lernjahre eingrenzte, nichts von Zwang materieller Dürftigkeit, der Rankes erste Schritte hemmte. Viel zu historisch, um nicht in Bacon, Montesquieu, Hugo, Justus Möser Vorläufer und Lehrer anzuerkennen[1]), viel zu systematisch, um nicht den einzigartigen Wert der Eigenleistung zu fühlen, die das Vorhergegangene soweit hinter sich ließ, war er so recht geeignet, Schule zu bilden — mit allem, was an verbindender Rückwärtsschau und lehrhaftem Schüler-in-die-Zukunft-Stellen dazu notwendig ist. Nur einer tat es ihm hierin gleich: Hegel. Aus ganz verschiedenen Bezirken hatten die beiden Männer ihre Kraft geholt, geistige Herrschaft auszuüben. Bei Hegel stammte sie aus dem Vernunftstolz des Systems, als dessen Diener er sich im Amt eines vom Weltgeist Beauftragten erschien — bei Savigny spielte schon die Abwehr gegen den um 9 Jahre jüngeren Philosophen hinein, sowie das aristokratische Erbgut, das ihn — ungleich Schleiermacher — immer zur konservativen Seite halten ließ, vor allem aber doch: der historische Sinn, der die Methoden juristischer Forschung ebenso überlieferbar und fest herausstellte, wie Hegel diejenigen der dialektischen Entwicklung. Das Merkmal der

[1]) „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", S. 80, 83. Die Schrift ist zitiert nach der Textausgabe, die Dr. Jacques Stern in seinem Buche „Thibaut und Savigny", Berlin 1914, gegeben hat.

Digitized by Google

„Gelehrtenpolitik" war — wie wir schon sahen — den beiden Gegnern mit ihrer ganzen Zeit gemeinsam; Alexander v. Humboldt erkannte die Befähigung zu praktischer Tätigkeit an Savigny so deutlich, daß er ihn mit der ausdrücklichen Bedingung nach Berlin rief: er müsse da sein, bevor die Universität fertig sei.[1]) So hat er die Berliner juristische Fakultät gegründet und eingerichtet. Er beherrschte sie in ähnlicher Weise wie Hegel die philosophische Disziplin. Schleiermachers Einfluß in der theologischen Fakultät oder gar der sich mühsam gegen Hegel durchsetzende der Historiker und Philologen war gar nicht vergleichbar mit der Alleinregierung, welche die beiden Schulhäupter ausübten. So ist es natürlich, daß sie Feinde waren. Der Witz der Geschichte hat es gewollt, daß Hegel in der eigenen Fakultät bald durch Schelling ersetzt, durch Trendelenburg bekämpft wurde, daß er in der juristischen aber einen glänzenden Sieg gegen den alten Nebenbuhler errang: er durfte das Aufsteigen seines treuen Schülers Leopold Gans noch erleben, gegen den sich einst auf Savignys Drängen die ganze juristische Fakultät gewehrt hatte. Schließlich aber konnte der Alternde es doch nicht verhindern, daß sein gefährlichster wissenschaftlicher Gegner, der die „Lehre vom Besitz" in seinem „Erbrecht" so scharf angegriffen hatte, sogar bis zum Ordinariat emporkam. Seit diesem Tage hielt er sich den Fakultätsgeschäften fern.

Diese Verhältnisse bezeichnen schon klar, auf welche Seite Savigny gehörte. Fügen wir noch hinzu, daß er seit seiner Übersiedlung nach Berlin seit 1810 mit Eichhorn, dem großen Historiker des altgermanischen Rechts, der seine eigene romanistische Arbeit ergänzte, und mit Niebuhr, dessen antihegelsche Stellungnahme wir schon betrachtet haben, einen engen Freundschaftsbund hielt[2]) — so bleibt uns noch die Darstellung der inneren Verschiedenheit zwischen Savigny und Hegel. Die Gelegenheit, dabei des großen Juristen Hauptgedanken zu skizzieren, wird uns noch in höherem Grade, als das bei Schleiermacher der Fall war, deren Verwandtschaft mit Rankes Überzeugungen klarmachen.

Es ist ein Kennzeichen seiner Darstellungsart und vielleicht auch eins der gelehrten Parteispaltung jener Zeit, in deren Schilde-

[1]) Landsberg, A. D. B., Bd. 3, S. 425ff. Über die andere Seite von Savignys Gelehrtenpolitik, seine Tätigkeit als „Minister für Gesetzgebung" seit dem Jahre 1840 ist früher meist sehr ungünstig beurteilt worden. Landsberg bemüht sich, auch hier Savignys Verdienste nachzuweisen.

[2]) Landsberg, a. a. O., S. 429.

Digitized by Google

rung wir stehen, daß Savigny seine positiven methodischen Grundsätze immer in engem Zusammenhang mit polemischen Erörterungen gegen das „ungeschichtliche" System entwickelt. So wirft er dem Naturrecht, das ihm als das System des 18. Jahrhunderts gilt, „bodenlosen Hochmut" vor, der für alle seine Vorschläge „in reiner Abstraktion für alle Völker und alle Zeiten gleiche Brauchbarkeit" beansprucht.[1]) Aus dieser Abgrenzung ist schon seine eigene Einstellung ersichtlich: auf die Frage, „in welchem Verhältnis steht die Vergangenheit zur Gegenwart, oder das Werden zum Seyn"[2]), antwortet er, daß es kein „vollkommen einzelnes und abgesondertes menschliches Dasein" gibt[3]), sondern alles „Glied eines höheren Ganzen" sein müsse. Sofort aber geht Savigny wieder zur Polemik gegen den „ungeschichtlichen" Typ über und schilt ihn — geistvoll genug — „einen Knecht, der sich ein König wähnt, da er ein freyer Mann seyn könnte".[4]) So entsteht ihm das Bild der Systematiker, die „freylich, ohne es selbst zu wissen, ihre eigene, persönliche Betrachtungsweise des Weltlaufs, mit dem Weltlauf selbst verwechseln und so zu dem täuschenden Gefühl gelangen, als habe mit ihnen und ihren Gedanken die Welt angefangen". Das ist 1815 geschrieben; es könnte sehr wohl schon gegen Hegel gehen, jedenfalls geht es gegen die geschichts- und rechtsphilosophische Methode, den Weltlauf zu sehen, — sei sie nun Fichtescher oder Hegelscher Prägung. Aber schon ein Jahr vorher, in der gegen Thibaut gerichteten Schrift „Vom Beruf unserer Zeit zur Rechtswissenschaft und Gesetzgebung" hatte Savigny denselben Ton angeschlagen. „Geschichtlicher Sinn ist überall erwacht und neben diesem hat jener bodenlose Hochmut keinen Raum"[5]); auch dort schon hatte er von dem notwendigen Mittel dieses historischen Sinns, von der Quellenkunde gesprochen, „freilich nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, aber den ursprünglichen Geist lernt man nur kennen aus dem alten Buchstaben[6])", auch dort schon die Beziehung des Wissenschaftlichen zum Menschlichen hergestellt, indem er forderte, den geschichtlichen Sinn auch gegen die eigene Person zu kehren.[7]) Klingt das nicht fast wie eine Theorie der Rankeschen Geschichtschreibung

[1]) Landsberg, a. a. O., S. 437f.
[2]) Ztschr. f. gesch. Rechtswissenschaft, S. 2.
[3]) Daselbst, S. 3.
[4]) Daselbst, S. 4.
[5]) „Beruf", S. 74.
[6]) Daselbst, S. 141.
[7]) Daselbst, S. 139.

Digitized by Google

vor Ranke? Noch frappanter ist freilich die Übereinstimmung in einer Frage, in der Rankes Auffassung selbst von derjenigen Schleiermachers und H. Ritters abweicht, in der Frage des historischen Fortschritts. Savigny leugnet ihn. Er glaubt an zyklisch wiederkehrende, steigende und sinkende Zeiten; der zwischen ihnen liegenden „mittleren Zeit", der er die eigene zuordnet, behält er allein die Fähigkeit zur Geschichtsphilosophie vor.[1])

Nun hätte sich Ranke niemals auf eine derartige Formulierung eingelassen, die ihm sicherlich viel zu systematisch vorgekommen wäre; sympathisch mußte ihn aber Savignys Ablehnung allen platten Fortschrittsglaubens berühren, der in anderen Sätzen noch deutlicher wird, so wenn er sich gegen die aufklärerische Lehre vom dauernden Fortschritt ausdrücklich ereifert[2]) — freilich wieder im Zusammenhang mit seinen Gedanken der qualitativ verschiedenen Geschichtszeiten, der Ranke fremd war: „Nicht jedes Zeitalter ist zu allem berufen." Im ganzen war er dem großen Historiker indessen außerordentlich nahe; den Grundsatz der historischen Methode, jeden Stoff bis zu seiner Wurzel zu verfolgen[3]), hätte Ranke ebenso unterschrieben, wie man Savignys Forderung an den Juristen heute noch mit geringen Änderungen dem Historiker stellen könnte: „Ein zweyfacher Sinn ist dem Juristen unentbehrlich: der historische, um das Eigenthümliche jedes Zeitalters und jeder Rechtsform scharf aufzufassen, und der systematische, um jeden Begriff und jeden Satz in lebendiger Verbindung und Wechselwirkung mit dem Ganzen anzusehen, d. h. in dem Verhältnis, welches das allein wahre und natürliche ist."[4])

So ist es denn nicht eigentlich die Lehre vom Volksgeist als dem geheimen Mutterboden des nationalen Lebens, die Savignys eigentliche Bedeutung und seine wichtigste Scheidung von Hegel ausmacht. Schon deshalb nicht, weil er gerade in dieser Theorie nicht selbständig ist, sondern unter dem Einfluß philosophischer Vorgänger steht, und zwar — wie nun wohl endgültig

[1]) Daselbst, S. 186. Interessant ist, das die Ideen, die Spengler für ganz neu hält, in der geschichtsphilosophischen Literatur dieser Tage ganz selbstverständlich und nebenbei auftreten: so hier der Gedanke Savignys, bestimmte geistige Fähigkeiten bestimmten Zeiten zuzuordnen, vgl. damit auch Hegels berühmten Satz: „Die Eule der Minerva . . ." in der Vorrede zur Rechtsphilosophie.

[2]) „Beruf", S. 97.

[3]) Daselbst, S. 154.

[4]) Daselbst, S. 99.

Digitized by Google

feststeht — unter dem Einfluß Schellings.[1]) Das Bleibende an seiner Leistung ist nicht eine einzelne Theorie, sondern seine Gesamteinstellung zum Gesamtkomplex des Rechts, die in jener Theorie allerdings einen besonders deutlichen Ausdruck fand. Und diese Gesamteinstellung war historisch. Sie mußte Leopold Ranke auf das lebhafteste anziehen.

In der Tat finden wir den jungen Historiker bald in engen Beziehungen zu dem schon berühmten Kollegen. Während Schleiermacher, bei aller Freundschaft, die ihn mit Ranke verbindet, doch nur gelegentlich in den Briefen erscheint und Ranke sich erst nach seinem Tode im Kolleg und in einem Briefe über den Toten ausspricht, dem Einsicht Tugend und Tugend Einsicht geworden sei[2]), erscheint Savignys Name sehr viel häufiger in den Briefen. Wir dürfen aus dieser Tatsache nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, als ob Rankes Freundschaft mit Savigny noch enger war als die mit Schleiermacher. Doch war wohl seine sachliche Verbundenheit mit dem großen Juristen noch unmittelbarer und stärker als die mit dem großen Theologen; ein weiteres Moment ist natürlich, daß die Beziehung zu Savigny mehr Zeit hatte, sich auszuwirken, — Schleiermacher starb schon 1834, Savigny erst 1860. Aber schon in den wenigen Jahren vor Rankes italienischer Reise muß sich die Beziehung geknüpft haben. — Denn die Empfehlung des mächtigen Mannes hat dem quellendurstigen Forscher schon in Verona, Florenz und Rom genutzt.[3]) Und als Ranke aus Italien zurückkehrte, noch ganz voll von der Freiheit dieser meisterlichen Lernjahre, und er sich vor Berlins nicht eben weitem Pflichtenkreis und seiner Finanzenge fürchtete, da kommt ihm Savigny aufs freundlichste entgegen und erleichtert ihm die Eingewöhnung.[4]) Auch das Gerücht von Rankes Glaubenswechsel, das ihm viele Wiener Stunden und wohl auch manche italienische Stunde vergällt hat, findet bei Savigny keinen Glauben, oder es hinterläßt doch wenigstens keinen Stachel gegen Ranke; war doch seine eigene Gläubigkeit so frei von dem angestammten evangelischen Kirchentum, daß er eine Katholikin,

---

[1]) Vgl. dazu die Kontroverse: Brie, Kantorowicz, Landsberg, Loening, Rosenzweig. Auch hier wird aber nur um den Veranlasser des Einflusses gestritten; daß Einfluß vorliegt, darüber sind sich alle einig. Bei Savigny ist „Volksgeist" die Wurzel, bei Hegel die späteste Frucht alles nationalen Lebens. Der Terminus selbst war seit Montesquieu in aller Munde, auch Savignys Gegner Thibaut spricht vom „Geist des Volkes".

[2]) 53/54, S. 265ff.

[3]) 53/54, S. 202.

[4]) 53/54, S. 252.

Digitized by Google

Clemens Brentanos Schwester Gundel, heiraten konnte und es zugab, daß seine Kinder extreme Katholiken wurden.[1]) So brachte er denn auch dem Verlästerten den wohlwollenden Gleichmut der Freundschaft entgegen, und Ranke durfte aufatmend die erwähnte Empfehlung als „die erste neue freundschaftliche Berührung" ... „nach jenem unglückseligen Gerücht" begrüßen. Bei einer anderen Krisis des Lebens, der Gründung der historisch-politischen Zeitschrift finden wir Savigny nicht nur — wie auch Schleiermacher — als Freund der geplanten, sondern zugleich mit Eichhorn als einen der wenigen Mitarbeiter an der Tatsache gewordenen Zeitschrift.[2]) Und eine Begegnung mit Savigny hat sich Ranke sogar derart tief eingeprägt, daß er sie zweimal — im dritten und im vierten „Diktat" — wiedergibt: nach Abschluß der „Päpste" ging er mit dem Freunde vertraut im Garten umher und verriet ihm auf dessen Frage nach den neuen Plänen das Vorhaben der Reformationsgeschichte, von der Savigny also als erster aller Sterblichen hörte.[3]) Rankes zweiter Sohn schließlich, um das noch hinzuzufügen, heißt Otto Karl, nach seinem Paten: Friedrich Karl v. Savigny.[4])

Dieser engen Verbindung Rankes mit dem Führer der historischen Rechtsschule entsprachen freundliche Beziehungen zu den Mitgliedern: so vor allem zu Karl Wilhelm v. Deluze de Lancinzolle, von dem Ranke Unterstützung seines Bruders Heinrich erhofft[5]), und der auch sachliche Beziehungen zwischen Ranke und der Schule vermittelte.[6]) Diese kamen in den Germanistenversammlungen gelegentlich zu fruchtbarem Ausdruck, denen Ranke zweimal beiwohnte und die durch den germanistischen Rechtshistoriker Friedrich Karl Eichhorn eine besondere juristische Note bekamen.[7]) Schließlich ist zu erwähnen, daß die Ranke-

[1]) Sein Sohn, Karl Friedrich von Savigny war sogar nach langer diplomatischer Tätigkeit im Sinne Bismarcks seit 1870 ein verbitterter Feind des Kanzlers und mit Windthorst zusammen ein Führer der ultramontanen Reichstagsopposition (A. D. B., Bd. 30, S. 452, Wippermann).

[2]) 53/54, S. 50.

[3]) 53/54, S. 52 und S. 69. Dieses Vorkommen derselben Einzelheit in beiden Diktaten wirft auf die Unabhängigkeit der zwei Niederschriften voneinander ein bedeutsames Licht. Das gegenseitige Verhältnis der vier Diktate, das für Rankes Altersbiographie sehr lehrreich ist, wäre einer kurzen selbständigen Abhandlung wert.

[4]) 53/54, S. 328.

[5]) 53/54, S. 186.

[6]) Vgl. darüber Ernst Landsberg, „Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft", III. Abteilung, 2. Teil. Text, S. 318 und Noten, S. 145.

[7]) Landsberg, a. a. O., S. 519.

Digitized by Google

schüler Johann Martin Lappenberg[1]), Georg Waitz[2]), Wilhelm Arnold[3]), Dönniges[4]) und Blumer[5]) in ihren rechts- und verfassungsgeschichtlichen Arbeiten mit der bei Ranke erlernten historischen Methode die Aufgabe der Schule durchdrangen und so fruchtbare Bindeglieder dieser Vereinigung wurden.

Hiermit haben wir den Kreis umschrieben, der Rankes Berliner Universitätsbeziehungen umschließt. Der Boden seiner Freundschaften war kein Standort für einen, der Hegels Freund sein wollte.

II.

Schon als Ranke nach Berlin kam, stand der Philosoph im Zenith seines Ruhmes. Die erste Ausbreitung seines Systems, die Phänomenologie, die erste Zusammendrängung, die Enzyklopädie, und die ersten Bearbeitungen von systematisch durchdrungenen Teildisziplinen, Logik und Rechtsphilosophie, lagen sämtlich vor — nun begann in den Vorlesungen die abschließende Arbeit, die von den beiden Seiten der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte her gleichzeitig Einzelwissenschaft und das gesamte System gab, es damit seinem Abschluß zuführte und die Schulbildung recht eigentlich ermöglichte. Diese hatte zwar schon vor der Berliner Zeit begonnen; der Rektor Gabler aus Bayreuth war in Nürnberg, der badische Theologe Daub in Heidelberg ganz gewonnen, der Archäologe Creuzer und der Jurist Thibaut dortselbst sehr stark hinübergezogen worden, ja selbst die romantischen Brüder Boisserée hatten sich Hegels Einfluß nicht entziehen können, und auch zu Goethe spannen sich schon seit Jena immer freundlicher werdende Beziehungen. Doch aber entfaltete sich des Philosophen Wirkung in voller Breite und Tiefe erst in Berlin, dem Mittelpunkte der deutschen Vormacht Preußen, der — wie Goethe in seinem Begrüßungsschreiben ausführte — für den systematischen Philosophen der Mitte der rechte Ort war.

Der schwäbische Bauernsohn hatte die altfeste Diensttreue und evangelische Gewöhnung auf den Höhen des Ruhmes bewahrt, ebenso blieb der Meister philosophischer Spekulation den im Tübinger Stift erlernten wissenschaftlichen Methoden möglichst

---

[1]) Landsberg, a. a. O., S. 537.
[2]) Landsberg, a. a. O., S. 538.
[3]) Landsberg, a. a. O., S. 760.
[4]) Landsberg, a. a. O., Noten, S. 237.
[5]) Landsberg, a. a. O., Noten, S. 244.

Digitized by Google

treu und bemühte sich, mit Exaktheit das ungeheure Reich der Empirie seinen Formeln dienstbar zu machen; auch die Jugendfreundschaften mit Hölderlin und Schelling lebten noch in seinem Denken und Wesen fort. Im ganzen aber war er allen Einflüssen und Nachwirkungen entrückt; auf der einsamen Höhe der Idee thronte er, sehr überlegen all seinen Gegnern, viel überlegener noch seinen Schülern, wirklich der Alleinherrscher im Reich der Gedanken, als den ihn die Getreuen feierten.[1]) Es war ihm gelungen, selbst in die beiden feindlichen Fakultäten Bresche zu legen: zuerst ging der Theologe Marheineke zu ihm über, bekämpfte von nun an seinen Kollegen Schleiermacher, las in seinen Vorlesungen, schrieb in seinen „Grundzügen der Dogmatik als Wissenschaft" Hegelsche Philosophie und hielt sich in allen Streitfragen auf des Meisters Seite.[2]) Ebenso wandten sich Neander, Rosenkranz, Vatke, David Friedrich Strauß von Schleiermacher allmählich ab, je mehr sie sich Hegel zukehrten. Das Eindringen des Hegelschülers Gans in die juristische Fakultät, das Savigny soviel Kummer machte und ihn schließlich verdrängte, hat uns schon beschäftigt, aber auch unter den Naturwissenschaftlern gab es Anhänger Hegels, wie z. B. seinen Arzt, Stephan Friedrich Barez[3]); ja sogar ein so empirisch gerichteter Gelehrter, wie der große Physiker und Meteorologe Heinrich Wilhelm Dove gesteht

---

[1]) Vgl. zur Ausdehnung der Hegelschen Schule auch noch Rosenkranz, Hegels Leben, S. 395f., wo auch die auswärtigen Freunde: Cousin in Paris, Ghert, Dr. Bruver, Saber, Dr. Kiehl in den Niederlanden, der Däne Heiberg sowie noch finnische und andere Anhänger genannt werden.

[2]) Über Marheineke vgl. A. D. B., Bd. 20, S. 338f. (Wagemann). Die umgearbeitete Dogmatik Ms. erschien Berlin 1847. Ein anderes Zeugnis ist Ms. Aufsatz über Franz Baaders „Vorlesungen . . . über religiöse Philosophie im Gegensatz zu der irreligiösen älterer und neuerer Zeit", in der sich folgender, zweifellos gegen Schleiermacher gerichteter Satz findet: „. . . diese die Religion in ihren Wirkungen, Gefühlen, Vorstellungen und Meinungen beschreibenden Theologen sagen es meist uns selbst, von Gott selbst könne man nichts wissen. Wo dann die Sache selbst, welche hier die an sich seiende Wahrheit ist, kein Recht mehr hat, tritt die Versicherung ein: denn wo die objektive Erkenntnis der ewigen Wahrheit nicht mehr gesucht, oder sie für unerreichbar gehalten wird, da muß sich alles zuletzt nach subjektivem Belieben und Meinen entscheiden" (Jahrbücher für wiss. Kritik, Okt. 1827, S. 1504). Vgl. dazu Rankes zweifellos auf diese Polemik bezügliche Briefstelle an H. Ritter: „Was sagst Du zu der Opposition Franz Baaders gegen Hegel? Sie sind doch fast einer Richtung, nur in verschiedenen Irrgärten". (53/54, S. 185, 4. Jan. 1828).

[3]) Lenz, a. a. O., S. 242.

Digitized by Google

den großen Eindruck, den der Philosoph ihm machte.[1]) Aber all diese Namen, unter denen ja keiner von allererstem Range und recht viele zweiten und dritten Grades sind, können doch in keiner Weise den Einfluß spiegeln, den Hegel übte. Seine Hörerzahlen wuchsen von 102, 170 auf 183 (1826) bis zu 323 (1829)[2]) — damals für Berlin ungewöhnliche, wenn auch nicht einzig dastehende Ziffern. Aber besser als dies alles werden uns über Hegels Wirkungskreis zwei Zeugnisse belehren, die gerade ihres entgegengesetzten Ursprungs wegen zusammen ein richtiges Bild geben: das Zeugnis des jungen Radikalen, David Friedrich Strauß, und des alten Olympiers, Goethe. Als der erste 1831 den Tod Hegels in Berlin erfuhr, da schrieb er (an Märklin): „... Denke Dir diesen Eindruck! Der große Schleiermacher, er war mir in diesem Augenblick unbedeutend, wenn ich ihn an diesem Verluste maß. Unsere Unterhaltung war zu Ende, und ich entfernte mich eilig. Mein erster Gedanke war: nun reisest Du ab, was thust Du ohne Hegel in Berlin? Bald aber besann ich mich und bleibe nun. Hergereist bin ich einmal — auf eine weitere Reise komme ich nicht mehr, und hier ist Hegel zwar gestorben, aber nicht ausgestorben."[3]) Es ist tief bezeichnend, wie hier das Bestehen der Schule den frischen Eindruck vom Bilde des Meisters doch etwas abmildern kann und den Jünger zum Bleiben bestimmt. Strauß empfand ihre Macht sehr deutlich.

Nur von ganz anderen Bezirken her ist Goethes Verhältnis zu Hegel verständlich. Es klarzulegen ist deshalb so wichtig, weil man Goethe häufig einseitig für die historische Schule oder jedenfalls für die ihr zugrunde liegende induktive Art des Vorgehens in Anspruch nimmt und ihn — nach Schillers Vorbild — ähnlich gegen die Spekulation seiner eigenen Zeit, die Kants und Schillers also, stehen läßt, wie Ranke gegen Hegel stand.[4]) Es wird für unsere Untersuchung von Bedeutung sein, ob und wieweit sich die Konzeption halten läßt. Selbst für eine Sinnanalyse muß sich doch eine gewisse Übereinstimmung mit der biographischen und geistesgeschichtlichen Problemlage ergeben, soll anders diese nicht völlig in der Luft schweben. Wenn wir daher zeigen

---

[1]) Lenz, a. a. O., S. 382 und Alfred Dove in seiner meisterhaften Biographie des Vaters in der A. D. B.

[2]) Kuno Fischer, a. a. O.

[3]) Zeller, Briefwechsel von David Friedr. Strauß, S. 8, Brief vom 15. Nov. 1831, einen Tag nach Hegels Tod geschrieben.

[4]) Früher Guglia in seinem Vortrag, „Ranke und Goethe", neuerdings vor allem H. Oncken, in „Aus Rankes Frühzeit" passim. Auch Landsberg vergleicht seinen Helden Savigny in der A. D. B. mit Goethe.

Digitized by Google

könnten, daß Hegel und Goethe äußere und innere Beziehungen unterhalten haben, die für beide subjektiv von Wichtigkeit waren und objektiv eine gewisse Durchkreuzung der von Schiller in seinem Brief vom 23. August 1794 zur Diskussion gestellten Antithesen erkennen lassen, so wäre damit auch gegen z. B. Onckens nicht biographische, nicht geistesgeschichtliche, sondern sinnanalytische Folgerung aus den Schillerschen Sätzen und vielleicht sogar gegen diese Sätze selbst etwas Wesentliches ausgesagt.

Goethe hat in erster Linie dazu beigetragen, Hegel nach Jena zu bringen, und hat ihm später, zur Zeit des Napoleonischen Vormarsches, sogar die erste Remuneration verschafft, obwohl er — als Beamter stets sehr gewissenhaft und sparsam — den damals besonders traurigen Stand der Staatskasse herb empfand und genau in Rechnung zog.[1]) Ursprünglich von Schiller auf den Philosophen aufmerksam gemacht, war er öfters mit ihm zusammen und unterhielt sich mit ihm mehrfach über „philosophische Gegenstände". Der Ärger, den der Dichter über jene Stelle in der Phänomenologie empfand, wo Hegel von der Blüte als der Widerlegung der Knospe sprach, charakterisiert vielleicht besser als manches gegenseitige Lob, wie sehr Goethe den Philosophen bereits als ihm zugehörig empfand.[2]) Schon in Jena nämlich konnten beide Männer in den Anschauungen der Farbentheorie ein Gemeinsames finden, das sich dann in Hegels Nürnberger Zeit noch verstärkte. Dort hatte der neue Rektor Gelegenheit, mit Goethes Freund und Anhänger Seebeck zusammenzuarbeiten, der ihn weiter in die Farbenlehre einführte. Wenn auch die Korrespondenz nun für lange Jahre schwieg und erst von Heidelberg aus wieder durch Hegel aufgenommen wurde, so befestigte sich dieser doch immer mehr in den Goetheschen Ideen. Der § 320 der Enzyklopädie bringt unter ausdrücklicher Berufung auf Goethe einen scharfen Angriff gegen Newton, der auch als Mechaniker und Physiker, wie als Astronom, Hegels Zustimmung nicht finden kann.[3]) Über seine analytische Farbentheorie kann sich der Philosoph „nicht stark genug ausdrücken". Dagegen wird Goethes Lehre von den entoptischen Farben sehr gelobt und — in der zweiten Auflage mit einem gewissen Stolz angemerkt, der Dichter habe Hegels diesbezügliche Bemerkungen so freundlich aufgenommen, „daß

[1]) Kuno Fischer, II. Aufl., S. 65, 71. II, S. 1105 (Anhang).

[2]) Brief an Eichstädt, 22. XI. 1812. Vgl. Bratanek, Goethes naturwissenschaftliche Korrespondenz 1874, II, S. 321 ff.

[3]) Enc., S. 278 ff., Hauptstelle, S. 288, vgl. ferner S. 39, S. 228, S. 231 ff.

Digitized by Google

es Heft 4 zur Naturwissenschaft S. 294 zu lesen ist."[1]) Goethes „Metamorphose der Pflanzen" gar hat nach Hegel „dem Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanzen gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelheiten zum Erkennen der Einheit gerissen hat."[2]) Diese sehr weitgehende theoretische Übereinstimmung kam nun auch bald in der persönlichen Beziehung zum Ausdruck. Hegel meinte im Goetheschen „Urphänomen" etwas zu entdecken, was einen Grenzbegriff für den Oberbau seines eigenen „Absoluten" abgeben könne. Und noch 1824 schreibt der Dichter dem Philosophen: „Da Ew. Wohlgeboren die Hauptrichtung meiner Denkart billigen, so bestätigt mich dies in derselben nur umdestomehr, und ich glaube nach einigen Seiten hin bedeutend gewonnen zu haben, ..."[3]) Schon vorher hatte jene tief bezeichnende Liebenswürdigkeit stattgefunden, die uns den Wert persönlicher Beziehungen für unsere geistesgeschichtliche Auswertung gleichsam symbolisch verdeutlicht: Goethe sandte dem eben nach Berlin berufenen Philosophen einen Pokal aus gelbem Glase, der mit blauem Papier ausgelegt war (eine Anspielung auf die Verdunklungs- und Erhellungstheorie der Farbenlehre) dem er die schmeichelhafte und durchaus nicht nur scherzhafte eigenhändige Widmung beifügte: „Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zur freundlichen Aufnahme das Urphänomen. Weimar, Sommers 1821."[4])

Auf dieser Hochebene hielten sich die Beziehungen der beiden von nun an; zuweilen, nicht allzu häufig, belebt durch freundliche Briefe und Büchersendungen; und immer aufs neue vermittelt durch Goethes eifrigsten Berliner Korrespondenten, den Komponisten Zelter, der bald ein naher Freund des Philosophen wurde. So war es selbstverständlich, daß die Hegelsche Schule, als sie sich in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" ein repräsentatives Organ gab, auch Goethe zu Mitarbeit heranzog und ihn so sichtbar in ihren Kreis hineinstellte. In der Tat gab er — nicht ganz ohne Zögern — seine Zusage. Der ausgesprochen Hegelsche Kampfcharakter der Zeitschrift, für den wir immer wieder auf Niebuhrs Empfindlichkeit Boekh gegenüber verweisen dürfen, war auch in Weimar nicht unbekannt. Dazu unterrichtete Zelter zu prompt und zu genau über alles,

---

[1]) Enc., § 319, S. 277.
[2]) Enc., § 345, S. 308.
[3]) Briefe von und an Hegel, II, S. 145.
[4]) Kuno Fischer, a. a. O., 2. Aufl., I. Bd., S. 161.

Digitized by Google

was sich in Berlin zutrug, und dazu war auch Goethes eigene Anteilnahme an mancherlei Persönlichem und Kleinkram bis ins höchste Alter hinein viel zu intensiv. Weimar war damals gewiß immer noch das Zentrum der deutschen Kultur — wenn auch nur noch durch den einen Goethe — aber es war gleichzeitig eine Zentrale des deutschen Klatsches. Und so aufs beste über den Charakter der „Jahrbücher" informiert, willigte Goethe ein, und hat dann sogar je einen Aufsatz für die Jahrgänge 1830 und 31 geschrieben, die seine Stellungnahme noch einmal zusammenfassend beleuchten mögen.

Es handelte sich um den Streit zwischen den beiden französischen Naturforschern Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire, in den Goethe durch die Arbeit „Principes de philosophie zoologique"[1]) eingriff. Eine etwas eingehendere Analyse dieser wundervollen Schrift wird uns von den äußeren Beziehungen zwischen Hegel und Goethe vollends zu den inneren leiten.

Nach Eckermanns bekanntem — neuerdings in seiner Glaubwürdigkeit angezweifeltem[2]) — Bericht, soll Goethen dieser wissenschaftliche Streit sehr viel mehr bewegt haben als die Julirevolution. Jedenfalls war er mit seinem Inneren an der Auseinandersetzung der beiden Gelehrten tief beteiligt. Von ihnen vertrat Cuvier einen streng naturwissenschaftlichen Standpunkt, so daß ihn Goethe charakterisieren kann als einen, der „unermüdlich als Unterscheidender, das Vorliegende genau Beschreibender" arbeitet und sich so „eine Herrschaft über eine unermeßliche Breite" gewinnt, während Geoffroy „um die Analogien der Geschöpfe und ihre geheimnisvollen Verwandtschaften" bemüht sei — „jener (Cuvier) geht aus dem Einzelnen in ein Ganzes, welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird; dieser hegt das Ganze im inneren Sinne und lebt in der Überzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden."[3]) Man könnte wohl den Gegensatz zwischen

---

[1]) Der vollständige Titel lautet weiter „. . Discutes en mars 1830 au sein de l'academie royale des sciencis par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire, Paris 1830. Die Arbeit zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste ist 1830, der zweite im März 1832 in den „Berliner Jahrbüchern" erschienen. Beide sind hier nach der Goetheausgabe in Josef Kürschners deutscher Nationalliteratur 33. Teil, Naturwissenschaftliche Schriften, 1. Band, herausgegeben v. Rud. Steiner, S. 385ff., zitiert.

[2]) Vgl. Gustav Landauer, „Goethe als Politiker" in der Sammlung „Der werdende Mensch", Berlin 1921, passim.

[3]) Goethe, a. a. O., S. 386f.

Digitized by Google

Ranke und Hegel mit fast den gleichen Worten umschreiben. Und auf welche Seite stellt sich nun Goethe? Zunächst auf keine. Er bemerkt, daß „hier ... zwei verschiedene Denkweisen im Spiel" sind, „welche sich in dem menschlichen Geschlecht meistens getrennt und dergestalt verteilt finden, daß sie, wie überall, so auch im Wissenschaftlichen schwer zusammen verbunden angetroffen werden ...[1])" Im ganzen scheint sich sein Wohlwollen, das sich zunächst mehr im Ton des Vortrags als in greifbaren Urteilen ausdrückt, eher dem Synthetiker zuzuneigen, der von der Gegenseite „eine gewisse Geringschätzung" zu ertragen habe und ein nicht so allgemeines Publikum zu befriedigen vermöge.[2]) Aber das Urteil wird zurückgestellt und zunächst der sachliche Inhalt des Streites vom 15. Februar 1830 an Hand einer Broschüre Geoffroys referiert.

Es handelt sich um die Organisation der Mollusken[3]), also um eine Frage, die dem Anschein nach zwar „ganz spezieller Art ist, die aber doch auf ihre „ersten Elemente"[4]) zurückgeführt werden kann. Diese Zurückführung legt die philosophische Grundlage des Streites bloß und ergibt, daß Geoffroy „mit besonderer Vorliebe" eintritt „für die Behandlungsart, die man a priori nennt, und wo die unité de composition organique als der wahre Schlüssel zu den Naturbetrachtungen gerühmt wird"[5]), während Cuvier die Anmaßlichkeit eines solchen einzigen Prinzipes bestreitet und es den Einzelheiten der Empirie nicht über-, sondern unterordnen will.[6]) Der Streit wird immer prinzipieller und führt schließlich im „Temps" zu einem für Geoffroy günstigen Resumée, mit dem höchst charakteristischen Titel „Auf die Lehre von der philosophischen[7]) Übereinstimmung der Wesen bezüglich". Fügen wir noch hinzu, daß Geoffroy mehrere deutsche Männer als „mit ihm in gleicher Gesinnung begriffen" nennt[8]) — von ihnen werden später u. a. der Wolffianer Meckel[9]) und der Schellingianer Oken, vor allem aber Goethe selbst ausdrücklich angeführt[10]) — während Cuvier im Gegenteil das „pan-

---

[1]) Goethe, a. a. O., S. 387.
[2]) Goethe, a. a. O., S. 388.
[3]) Goethe, a. a. O., S. 389.
[4]) Goethe, a. a. O., S. 391.
[5]) Goethe, a. a. O., S. 389f.
[6]) Goethe, a. a. O., S. 390.
[7]) Goethe, a. a. O., S. 390, von uns gesperrt.
[8]) Goethe, a. a. O., S. 394.
[9]) Goethe, a. a. O., S. 417.
[10]) Goethe, a. a. O., S. 395 u. 417.

Digitized by Google

theistische System" einiger Deutschen, „welches sie Naturphilosophie nennen", aufs heftigste schilt[1]) — so wird über die geistesgeschichtliche Einordnung dieses Streites kein Zweifel mehr bleiben. In ihm war Cuvier der Einzelwissenschaftler, Geoffroy der Naturphilosoph — und Goethe nimmt immer deutlicher für den zweiten Partei. Vertritt doch Geoffroy seine eigene Fragestellung; will doch auch Goethe eine „Anwendung der allgemeinen Darstellung des Typus auf das Besondere""[2]), und muß deshalb — er, der „den Genius der Analogie" als seinen „Schutzengel" anruft[3]) — zu dem Urteil gelangen, daß Geoffroy „zu einer hohen, der Idee gemäßen Denkweise gelangt sei".[4]) Zum Schluß drückt Goethe die Hoffnung aus, „daß die genetische Denkweise deren sich der Deutsche nun einmal nicht entschlagen kann, mehr Kredit gewinne"[5]), was auch „unseren westlichen Nachbarn" kaum zum Schaden gedeihen werde.[6])

So stellte sich Goethe mit seinem ganzen naturwissenschaftlichen Eros, der den dichterischen in den Greisenjahren bei weitem überwog oder der vielmehr mit ihm zusammenfiel, auf die Seite Geoffroys und so wußte er recht wohl, was er tat, wenn er den betreffenden Aufsatz gerade im Organ Hegels veröffentlichte. Mochte der Philosoph den Schwerpunkt seines Denkens auch anderswo suchen, so gehörte er doch durchaus der naturphilosophischen Richtung seiner Zeit an. Und zu dieser Richtung gehörte — dies ist die Quintessenz — in mehr als einer Beziehung doch auch Goethe selbst. Maximilian Morris, der Arzt und Literaturforscher, hat in seiner schönen Einleitung zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften auf eine Stelle aufmerksam gemacht, die in ihrer Formelhaftigkeit diese Verwandtschaft deutlich erkennen läßt: „Die zwei Haupttendenzen also, oder, wenn man will, die beiden lebendigen Systeme, wodurch das Pflanzenreich sich wachsend vollendet, sind das vertikale System und das Spiralsystem . . . Am besten aber fällt sie (die Vertikaltendenz) in die Augen, wenn sie, im Kolben, in der Spatha sich als Stab und Stütze der endlichen Erfüllung erweist; weshalb man denn auch bei den neueren Ansichten die vertikale Tendenz immer im Auge zu behalten und sie als das männlich stützende

[1]) Goethe, Werke. Kürschners Nat.-Lit. Bd. 33, S. 247ff., vgl. den so betitelten Aufsatz.
[2]) Goethe, über Geoffroy, S. 395.
[3]) Goethe, S. 407.
[4]) Goethe, S. 412.
[5]) Goethe, S. 417.
[6]) Goethe, S. 395.

Digitized by Google

Prinzip anzusehen hat. Die Spiraltendenz dagegen wollen wir als das eigentlich produzierende Lebensprinzip ansehen."[1]) Doch schon jetzt wollen wir anmerken, daß Goethes Art, Naturphilosophie zu treiben, allerdings auch von derjenigen Schellings, Okens, Hegels durchaus verschieden war.[2])

Immerhin erhebt sich jetzt für unsere Betrachtung die Frage: wie hätte sich Ranke zu dem Streit zwischen Cuvier und Geoffroy gestellt? Er war damals in Italien, und eine direkte Äußerung über den Streit ist nicht zu finden. Doch darf man es mit höchster Wahrscheinlichkeit für ausgemacht halten, daß Ranke — in dieser Sache befragt — sich zwar für inkompetent erklärt hätte, aber mit seinen Sympathien auf Cuviers Seite getreten wäre. Dies soll uns noch eine weitere Betrachtung veranschaulichen.

Wer dem Experiment als dem Werkzeug des Naturforschers die Quellenkritik als entsprechendes Mittel des Historikers gegenüberstellt[3]) — der darf nicht vergessen, daß gerade Goethe von einer nur experimentellen Naturwissenschaft nichts wissen wollte. Sie schien ihm durch die Isolierung, die ja Vorbedingung jedes exakten Versuches ist, die Tatbestände vitaler Organismen von vornherein zu verfälschen. Nichts schien ihm „gefährlicher", „als irgendeinen Satz unmittelbar durch Versuche bestätigen zu wollen"[4]), wogegen auch die Wiederholbarkeit, die er ganz richtig und in interessanter Vorformung der Rickertschen Gedanken als das Wesen des Experimentes erkennt[5]) — keinerlei Schutz zu bieten geeignet ist. Vielmehr sei „die Vermannigfaltung eines jeden einzelnen Versuches ... die eigentliche Pflicht des Naturforschers".[6]) Wer aber durch „isolierte Versuche, gleichsam

[1]) Cottasche Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1890, Bd. 39; das Goethezitat stammt aus einem Aufsatz „Über die Spiraltendenz", gedruckt als Anhang zur deutsch-französischen Ausgabe der „Metamorphose der Pflanzen", 1831.

[2]) Vgl. dazu Ernst Cassirers Aufsatz „Goethe und die mathematische Physik" in seinem Buche „Idee und Gestalt", Berlin 1921, S. 29ff. Cassirer macht dort den merkwürdigen und bedeutsamen Versuch, Goethes Position auch von der neukantianischen Wissenschaftslehre, von der Cassirer herkommt, zu verteidigen. Bisher hat Goethes Naturphilosophie stets nur Unterstützung bei ausgesprochen spekulativ gerichteten Gelehrten gefunden, wie z. B. bei K. L. Schleich, „Es läuten die Glocken".

[3]) Oncken, a. a. O., S. 17f.

[4]) „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt", 1792. Cotta, Goethe, Bd. 39, S. 20.

[5]) Ebenda, S. 19.

[6]) Ebenda, S. 23.

Digitized by Google

als durch Argumente beweisen" wollte, der wird das Urteil öfters nur erschleichen.[1])

So wäre es vielleicht nicht einmal zu kühn, die ausgesprochene Meinung — in diesem einen Punkte — für einen Augenblick völlig auf den Kopf zu stellen, und in Goethes Kampf gegen die experimentelle Naturforschung geradezu eine Parallele zu Hegels Kampf gegen die kritische Geschichtsforschung zu sehen.[2]) Diese Erwägung gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir Goethes und Hegels Stellung zu Kant miteinander vergleichen. In dem Aufsatz „Einwirkung der neueren Philosophie"[3]), wo übrigens Fichte, Schelling, Hegel, die Gebrüder v. Humboldt und Schlegel dankbar erwähnt sind und eine genauere Erörterung des ihnen Geschuldeten für später in Aussicht gestellt wird, dort und vor allem auch in dem Aufsatz „Anschauende Urteilskraft"[4]) finden sich Auseinandersetzungen mit Kant, die in Abgrenzung und Zustimmung der Hegelschen Stellungnahme genau entsprechen. Die Goetheschen Worte: es wolle ihm manchmal dünken: „der köstliche Mann verfahre schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete"[5]) — diese Worte erinnern sehr stark an die Hegelsche Polemik: die „Dinge an sich" als Grenzbegriffe des Erkenntnisvermögens setzen, hieße sie selbst

---

[1]) Ebenda, S. 25.

[2]) Daß dieser Vergleich eben nur ein Vergleich ist und keine Identität der Ansichten behauptet, geht aus den höchst anerkennden Worten hervor, die Goethe für Niebuhrs Tätigkeit fand. Nach dem I. Bande der „Römischen Geschichte" schrieb er am 17. Dez. 1811: „Möchten doch alle ähnlichen Erscheinungen der Weltliteratur auf diese Weise behandelt werden." Und nach Niebuhrs Tod vollends äußerte er sich — am 17. Jan. 1831 — wie folgt: „... so eines Mannes tiefer Sinn und emsige Weise ist eigentlich das, was uns auferbaut. Die sämtlichen Ackergesetze gehen mich eigentlich garnichts an, aber die Art, wie er sie aufklärt, wie er mir die complicierten Verhältnisse deutlich macht, das ist's, was mich fördert, was mir die Pflicht auferlegt in den Geschäften, die ich übernehme, auf gleiche gewissenhafte Weise zu verfahren." Der letzte Satz ist besonders charakteristisch, weil Goethe, mit vollem Recht — auf Niebuhrs methodische Leistung und das ihr innewohnende (um mit Max Weber zu sprechen, protestantische) Berufs- und Wissenschaftsethos den Hauptwert legt. (Das erste Goethezitat ist angeführt nach A. D. B., Bd. 23, S. 654, Heinrich Nissen über Niebuhr; das zweite nach B. G. Niebuhrs Lebensnachrichten, Bd. III, S. 359ff.)

[3]) 1820, Cotta, Bd. 39, S. 28ff.

[4]) Ebenda, S. 33f.

[5]) Ebenda, S. 33.

Digitized by Google

denken, denn eine Grenze setzen, bedeute über sie hinausgehen. Vor allem aber ist es höchst bedeutsam, daß Goethe und Hegel da, wo sie Kant zustimmen, vom gleichen Kantischen Werk, und nicht nur das, sondern sogar von dem gleichen Begriff in diesem Werk ausgehend: vom intellectus archetypus in der „Kritik der Urteilskraft". Dieses Buch, dem Goethe „eine höchst frohe Lebensepoche schuldig" zu sein bekennt[1]), hat auch für Hegel „das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat".[2]) Und zwar ist es jene „Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit usw.", die Hegels Lob herausfordert: allein in dieser Vorstellung, die das Allgemeine sei, zugleich als an ihm selbst konkret gedacht, zeige „die Kantische Philosophie sich spekulativ". Nun hatte zwar Kant diesen „intellectus archetypus" der aus der Antinomie des mechanischen oder teleologischen Denkens erlöst ist und — anders als unser menschlicher, nur diskursiver intellectus ectypus — in einen intuitiven Akt gleichzeitig beide sonst getrennte Bewußtseinsprozesse vollziehen kann, als einen unerreichbaren, nicht einmal denk- sondern nur erdenkbaren Verstand eines übermenschlichen Wesens aufgestellt. Hegel (und Schelling) aber nahmen ihn wörtlich und postulierten für sich, und damit für den menschlichen Verstand, gerade die Fähigkeiten, die Kant dem intellectus archetypus vorbehielt. Und diesen selben Anspruch erhob auch Goethe. Nachdem er den Kantischen Kernsatz wörtlich zitiert hat, fährt er fort: „Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine höhere Religion erheben und an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen uns würdig machten. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nun nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen."[3])

---

[1]) Goethe, a. a. O., Bd. 39, S. 31.

[2]) Hegel, Enc., 2. Aufl., Leipzig 1920, S. 82. Dort auch die folgenden wörtlichen Anführungen.

[3]) Goethe, Bd. 39, S. 34.

Digitized by Google

So also faßte Goethe seine eigene Geistesart auf. Aber wie konnte Schiller, der doch gerade an der philosophischen Besinnung des andern den regsten Anteil nahm, was Goethe auch in diesen Zusammenhängen immer wieder betont[1]), wie konnte er den Freund so mißverstehen? Sehen wir uns, zur Lösung dieser Frage, seinen berühmten Brief vom 23. August 1794, auf dem die Onckenschen Darlegungen fußen, noch einmal etwas genauer an. Die wichtigsten Sätze lauten: „In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit selbständiger, was die Analysis mühsam sucht, und nur weil es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen ... Geister Ihrer Art wissen daher selten, wie weit sie gedrungen sind, und wie wenig Ursache sie haben, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihnen lernen kann. Diese kann bloß zergliedern, was ihr gegeben wird, aber das Geben selbst ist nicht die Sache des Analytikers, sondern des Genius, welcher unter dem dunkeln, aber sichern Einfluß seiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet ....

Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen, in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf."[2])

Nicht also Intuition und Spekulation stellt Schiller hier einander gegenüber, sondern Intuition und Analyse. Die philosophische Fähigkeit wird nämlich von Schiller hier schlechthin mit der analytischen gleichgesetzt, also gerade von der unspekulativen Seite her, vom Kant der „Reinen Vernunft" und nicht von der — durch Hegel und Goethe spekulativ interpretierten „Urteilskraft" her definiert. Wenigstens aus diesen Worten Schillers kann man nicht herauslesen, daß Goethe — ebenso wie Ranke — „von der einzelnen Beobachtung in der Natur zur Ahnung eines in ihm ruhenden Allgemeinen" fortgeschritten sei. Sie stehen vielmehr in vollkommener Übereinstimmung mit jenen genau das Gegenteil aussagenden, von Goethe so begeistert zitierten Worten Kants über die Funktion des intellectus archetypus, „der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, nun Besonderen geht, das ist von dem Ganzen zu den Teilen".[3])

---

[1]) Ebenda, S. 32.
[2]) Oncken, a. a. O., S. 12.
[3]) Goethe, a. a. O., S. 34.

Digitized by Google

Auch Rankes Stellung zu Goethe war ja nun keineswegs so eindeutig, wie sie bei Oncken erscheint. Dem dort zitierten und gewiß bedeutsamen Wort: „Goethe hätte auch ein großer Historiker werden können, aber Schiller hatte keinen Beruf zum Geschichtsschreiber“[1]) steht jene eindringende Kritik der „Wahlverwandtschaften“ gegenüber, die sich im Nachlaß auffand. Gerade uns muß es nachdenklich machen, wie Ranke hier den Naturforscher Goethe meint, wenn er den Dichter Goethe tadelt. „Mein Einwurf gegen diese Art der Auffassung, gegen diese Anwendung der Naturgesetze auf die geistige Liebe bleibt, daß diese wieder ihre eigenen Gesetze im Reiches des Geistes habe. Das Verletzende liegt in der reinen Anwendung des einen auf die andern.“[2]) Das Schicksal der vier Menschen ist ihm zu naturnotwendig, zu gesetzlich, man darf fast sagen: zu systematisch gefügt. Wir fühlen aus den zitierten Worten den Dualismus oder gar Pluralismus Rankes gegen jenen Monismus der Allgesetzlichkeit stehen, der Goethen antrieb, die „Urpflanze“ zu suchen und das „Urphänomen“ zu ergründen. Daher fehlte für Rankes Gefühl in Goethes „späteren Sachen“ jene Unmittelbarkeit, mit der er selbst den Dingen der Erscheinungswelt entgegenkam und die er vom Künstler, der seinem Objekt gegenübertritt, gleichfalls glaubte erwarten zu dürfen. Statt dessen empfand er aber etwas wie ein a priori, nicht „eine Überzeugung, die sich erst bildet, sondern eine schon erzeugte, vielleicht zurückgehaltene, die dann erst hervortritt“. Zwar große Gedanken, aber wenig „frischer Genius, der erfrischt, auffaßt, nicht wiederholt“. „Selbst die Spaziergänge werden nur in der Intuition gemacht.“ Kann man sich wohl eine schärfere Kritik denken? Sie knüpft durchaus an diejenigen Erscheinungen der Goetheschen Welt an, die wir der Sphäre Hegels benachbart fanden. Ranke vermißte bei Goethe jene Freiheit, die er in seinem Reich der Geschichte immer wieder zu finden unternahm. So ist er sich des Gegensatzes ebenso wie des Zusammenhanges bewußt — und gerade dies, ja: nur dies Bewußtsein trifft das Richtige.

Diesem Tatbestand stehen die freundlichen oder neugierigen Worte nicht entgegen, die Goethe gelegentlich für Ranke fand. Wer den Anerkennungs- und Protektionsbetrieb des damaligen

---

[1]) Oncken, a. a. O. S. 13, ursprünglich Theodor Wiedemann Dt. Revue, Nov. 1892, S. 260. Vgl. Bd. 53/54 S. 23 u. 59 ü. d. großen Eindruck, den Goethes Gestalt auf den Leipziger Studenten machte. Auf der Schule war im Schiller näher getreten.

[2]) Bd. 53/54, S. 573.

Digitized by Google

Weimars kennt, wird solche Unverbindlichkeiten nicht sehr hoch bewerten. Sie können an Gewicht die ernsthafte Beziehung zu dem — ja auch viel älteren — Hegel jedenfalls in gar keiner Weise erreichen. Aber auch diese war nun keineswegs der Art, daß man Goethe an Hand des von uns angedeuteten und noch sehr zu vermehrenden Materials etwa als „Hegelianer" bezeichnen könnte, wie das natürlich auch schon unternommen wurde.[1]) Davor sollte schon die genauere Lektüre auch nur der von uns zergliederten Aufsätze bewahren. Ist es nicht doch wieder „rankisch", wenn Goethe die Darlegung des wissenschaftlichen Streites zwischen Cuvier und Geoffroy plötzlich mit den Biographien der Beteiligten unterbricht, weil nur aus der Zurückführung der Polemik ins Individuelle der wirkliche Kern der Auseinandersetzung erspürt werden könne? Und wie meisterhaft und mit welcher Freude am Detail sind dann diese Lebensläufe erzählt! Ein Hegelianer hätte, dies zu schreiben, längst die Geduld verloren und verlor sie beim Lesen wohl nur deshalb nicht gar so schnell, weil der Verfasser immerhin Goethe war. Ebenso könnte man mit großem Recht auf eine Reihe von Stellen verweisen, in denen sich Goethe von Hegel und der Naturphilosophie abgrenzt. Besonders erwähnenswert ist da die Art, wie er sich Gans gegenüber bei dessen Weimarer Besuch über die Gefahren der abstrakten Spekulation äußerte. „Er meinte," so berichtet der Besucher, „wenn die Philosophie es sich zur Pflicht mache, auch auf die Sachen und Gegenstände, welche sie behandele, Rücksicht zu nehmen, so dürfte sie um so wirksamer werden, je mehr sie freilich auch mit den Empirikern zu tun bekomme. Nur werde immer die Frage entstehen, ob es zugleich möglich sey, ein großer Forscher und Beobachter und auch ein bedeutender Verallgemeinerer und Zusammenfasser zu sein. Es zeige sich namentlich jetzt an Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire, daß diese Eigenschaften in der Regel ganz verschiedenen Menschen zutheil würden. Er traue Hegel zwar sehr viele Kenntnisse in der Natur, wie in der Geschichte zu: ob aber seine philosophischen Gedanken sich nicht immer nach den neuen Entdeckungen, die man doch stets machen würde, modifizieren

---

[1]) So von Dr. Rud. Steiner in seiner — sonst durchaus belehrenden — Einleitung zum zweiten Band der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes (Deutsche Nat.-Bibl., Goethes Werke, XXXIV. Teil), Im Anschluß an einen allerdings frappierenden Brief Hegels über die Bedeutung des Goetheschen Urphänomens für seine Philosophie (vom 20. Febr. 1821) wird „der Grundgedanke der Hegelschen Philosophie" als eine „Konsequenz der Goetheschen Denkweise" angesprochen.

Digitized by Google

müßten, und dadurch selber ihr Kategorisches verlören, könne er zu fragen doch nicht unterlassen."[1]) Diese Worte sind in Abgrenzung und Übereinstimmung gleich bezeichnend: ihre ausdrückliche Beziehung auf Geoffroy und Cuvier bestätigt unser Recht, Goethes Stellung in diesem Streit auch für sein Verhältnis zu Hegel heranzuziehen. Ebenso hat man zutreffenderweise eine der letzten Äußerungen Goethes über Hegel, die kurz nach dem Tode des Philosophen geschrieben ist, als eine völlig klare Zusammenfassung ihrer Beziehung bezeichnet. In diesem Brief, der der Klage über den „hochbegabten, bedeutenden Reihenführer", den so wohl „gegründeten und mannigfaltig tätigen Mann und Freund" Ausdruck verleiht, findet sich der folgende bemerkenswerte Satz: „Das Fundament seiner Lehre lag außer meinem Gesichtskreise. Wo aber sein Tun an mich heranreichte oder auch wohl in meine Bestrebungen eingriff, habe ich immer davon wahren geistigen Vorteil gehabt."[2])

Wenn wir das Ergebnis dieser weitläufigen, aber notwendigen Untersuchung zusammenfassen, so dürfen wir das Folgende feststellen: Goethes Urphänomen ist nicht Hegels „Absolutes" aber es ist auch nicht Rankes „Idee". Seine Philosophie sieht vielmehr im Phänomen das Urphänomen, nicht hinter ihm wie Kant, nicht in seiner dialektischen entwickelten Negation und Vollendung wie Hegel, nicht in seiner theologischen Sublimierung wie Ranke. Ranke und Hegel sind ja beide Grenzgestalten in dieser großen Auseinandersetzung zwischen Spekulation und Empirie; deshalb wurden sie so oft zusammengeworfen, aber gerade deshalb haben sie ihren gegenseitigen Unterschied selbst empfunden und gelten unserm geschärften Differenzierungsvermögen heute als Antitypen. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß Hegel bei aller Spekulation der stoffreichste und empirischste von den Philosophen des deutschen Idealismus war und daß Ranke bei aller Gegenständlichkeit am innigsten von den Historikern des deutschen Objektivismus bemüht blieb, die Ideen zu finden, die seine Tatsachen ihm anzudeuten schienen. Schelling und Lachmann etwa sind gewiß noch größere Gegensätze, aber sie haben schon zu wenig Gemeinsames, um überhaupt noch Feinde sein zu können.

---

[1]) Ed. Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836, S. 310.

[2]) 5. Jan. 1832: Goethejahrbuch XIV. Hier zitiert nach Kuno Fischer, a. a. O., II. Aufl., II. Bd., S. 1239, Anhang, wo von Hugo Falkenheim die Materialien für die Beziehung zwischen Goethe und Hegel sorgsam zusammengestellt sind.

Digitized by Google

Zwischen Hegel und Ranke aber gibt es kein unbebaut-neutrales Land; sie sind enge Gegner, Grenzposten ihrer Bezirke: sie müssen ins Handgemenge kommen. Und diese Nähe, die Kampfnähe war, macht nun den doppelten Irrtum möglich, den wir abwehrten: jedem von ihnen Goethe als Bundesgenossen zuzurechnen. Auch hier schien ja einer Empirie und Spekulation zu vereinen; und man brauchte den Akzent nur auf das erste zu setzen, um ihn für Ranke zu reklamieren, auf das zweite, um ihn zum Freunde Hegels zu machen. In Wahrheit liegt es ganz anders: für Goethe existiert dieser Streit gar nicht, der hier ausgefochten wird; er ist die a priorische Synthesis seiner Dialektik, der echte Ausgleich seiner Glieder. Und wenn auch in der Tat die Entdeckung des os intermaxillare und das Aperçu vom Schädelwirbel aus der naturphilosophisch gestimmten Einheitlichkeit seines Weltbildes hervorgegangen sind, und wenn auch wirklich seine Farbenlehre, „als ein Versuch, das Wesen der Farben durch unmittelbare Betrachtung, Kombination und bildlichen Vergleich mit anderen Naturerscheinungen ... auf dem Boden der Naturphilosophie erwachsen" ist und deshalb „vornehmlich bei solchen Philosophen Anklang gefunden hat, denen das reine Denken als ein unmittelbar zureichendes Mittel zur Erfassung der Welt gilt"[1]) — so ist doch eben auch diese Farbenlehre, dies sein umfangreichstes Werk, zugleich — wenigstens in ihren dritten Teil — ein bedeutsames Zeugnis für Goethes historische Gestaltungskraft. Und sind nicht die späteren naturphilosophischen Schriften, die in ihrer Mischung von persönlichem Bekenntnis und sachlicher Auseinandersetzung im Grunde eine Autobiographie Goethes in wissenschaftlicher Form geben, so recht eigentlich Zeugnisse für die menschliche und künstlerische Synthese, die ihm vorschwebt. „Systole" und „Diastole" sind nicht umsonst so zentrale Begriffe seiner Naturanschauung: erst die Einheit des „Sonderns" und „Verknüpfens"[2]), dieser beiden unzertrennlichen Lebensakte, galt ihm als „Systole und Diastole des menschlichen Geistes". „Niemals getrennt, immer pulsierend."[3]) So ist Goethe Philosoph und Historiker, Systematiker und Empiriker, und doch eben in Wahrheit keines von beiden, sondern die größte Natur, die Deutschland gezeugt hat. Ihn mit kleineren zu vergleichen, die Teile seiner kosmischen Weite sind, muß zu den Einseitigkeiten

---

[1]) Morris: In seiner Einleitung zum II. Bd. der naturwissenschaftlichen Schriften, Cotta, Bd. XXXX, S. XLVI.

[2]) Goethe, Kürschner, a. a. O., S. 400.

[3]) Goethe, Cotta, Bd. 39, S. 30.

Digitized by Google

führen, die wir bekämpft haben. Mit Hegel verband ihn am stärksten der monistische Pantheismus, das Bekenntnis zu Spinoza[1]) — mit Ranke die, trotz aller Bewußtheit, naive Stellung zur Wirklichkeit der Erscheinungen und die künstlerische Freude an der Einzelheit. Über der Einheit der Systole aber, die den Philosophen zum Systematiker machte, über der Vielheit der Diastole, die das Weltbild des Historikers farbig durchströmte, wölbte sich ihm selber die Zwei-Einheit von Systole und Diastole, vom Zusammenziehen und Auseinanderziehen des Herzens, deren Einklang erst seinem Genius Atem gab.

Hegel selbst mochte diese Unterordnung Goethe gegenüber nicht empfunden haben. Immerhin spielte er oder ließ doch spielen mit dem Zufall, daß sein Geburtstag an den Goethes grenzte. So hat man gelegentlich am 27. August um 12 Uhr nachts die Stunde der beiden Großen in Hegels Hause beglückt gefeiert. Der Philosoph hatte ein Recht, sich zu sagen, daß die Freundschaft Goethes die Krönung seines Lebenswerkes bedeutete, soweit es überhaupt auf äußeren Einfluß und auf Wirkung gestellt war. In Wirklichkeit lag „Goethe" nicht innerhalb des Kreises, den Hegel um sich als Mittelpunkt beschrieb — sondern war selbst Mittelpunkt eines anderen, ungleich größeren Kreises, doch lag er auf der Peripherie des Hegelschen. Ging man auch nur einen Schritt

---

[1]) Man vergleiche die fast wörtliche Übereinstimmung der folgenden beiden Äußerungen: Goethe (an Jacobi, 9. Juni 1785): „Spinoza beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen" (zitiert nach Cotta, Bd. 39, S. VIII).

Hegel: „Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definiert, daß er die Einheit Gottes und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem Spinozischem Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden" (Enc., § 50, S. 77f.).

Nebenbei sei bemerkt, daß noch vor Goethe und vor Hegel der jüdische Philosoph Salomon Maimon eben diese Spinozadeutung gegeben hat; er bringt bereits dieselben Argumente wie Hegel und sogar seinen Terminus: „Akosmismus." Es ist sehr denkbar, daß Hegel seinen Vorläufer nicht genau genug gekannt hat, um sich dieser Beziehung bewußt zu werden. (Vgl. Salomons Maimons „Lebensgeschichte", neu herausgegeben von Dr. Jacob Fromer, München 1916.)

Digitized by Google

weiter hinaus, so traf man auf Gegner Hegels. Wir müssen ihrer noch gedenken.

Außer den Empirikern philologischer und naturwissenschaftlicher Färbung sind es noch zwei andere Gruppen, die Hegel negativ gegenüberstanden: die eigentlichen Romantiker und die protestantische Orthodoxie. Diese beiden sind für unsere Untersuchung deshalb von so eigentümlicher Wichtigkeit, weil Hegel und Ranke sich in ihrer Ablehnung trafen.

Um zuerst von der Romantik zu reden, so müssen eingangs zwei Versuche zurückgewiesen werden, die ihren Begriff außerordentlich zu erweitern streben. Einmal hat Georg von Below vor kurzem versucht, die Theorie einer „historischen Romantik" aufzustellen und Ranke völlig in ihren Kreis hineinzuziehen. Von ähnlichen Erwägungen her hat dann später Hans Mühlestein Hegel der Romantik zugerechnet — ihn, gegen den gerade Below seine historische Romantik auszurichten sucht.[1]) Es ist schwer verständlich, warum immer wieder Definitionen, die für die Sprache der Wissenschaft den Wert fester Zeichen bekommen haben, in einen fruchtlosen Streit hineingezogen werden; warum Begriffe, die etwas Bestimmtes aussagen, solange erweitert werden, bis sie ihren Gebrauchswert verlieren. Romantik bleibt uns jene gegen die Aufklärung reagierende Bewegung, die sich durch eine Gefühlserschleichung der Gegenwart zu bemächtigen sucht, indem sie vergangene Stimmungen in den Dienst der Zukunft stellt. Sie ist deshalb vornehmlich eine Bewegung der Literatur, überall, wo sie darüber hinaus Fruchtbares geschaffen hat, wie in der Wissenschaft, ist sie schnell und gründlich über sich selbst emporgewachsen. Wir haben das bei Schleiermacher, bei Savigny[2]) gesehen und wollen es für Hegel und Ranke kurz zeigen.

Beide haben selbstverständliche Berührungspunkte mit der romantischen Strömung der eigenen Zeit. Bei Ranke sind sie stärker als bei Hegel. Der Historiker geht seinem ganzen Antrieb nach immerhin von der Hochschätzung der Vergangenheit aus, er erkennt auch den Wert dieser Epoche für die Entwicklung der Wissenschaften[3]), steht ihr jedoch im ganzen durchaus kritisch

[1]) Below in den „Blättern", Mühlestein im Handb. d. Politik, V. Bd., herausgegeben von Albrecht Mendelsohn Bartholdy. Vorabdruck unter dem Titel „Hegel-Ludendorff-Lenin" in der Frankf. Ztg. vom 31. Mai 1922, 66. Jahrg., Nr. 400, 1. Mittgbl. Mühlestein ist Friesianer; so sollte sich die alte Feindschaft zwischen Hegel und Fries rächen!

[2]) Bei Savigny weist auch Landsberg mit Recht auf seine „klassische" Art hin.

[3]) 53/54, S. 47.

Digitized by Google

gegenüber. Vor allem hat er eine ganz andere Stellung zur Realität als der Romantiker. Das kommt deutlich zum Ausdruck in seiner Einschätzung des Mittelalters; er lehnt seine Glorifizierung, wie sie beispielsweise der echt romantische Historiker C. F. Böhme vornahm, ausdrücklich ab. „Leugnen dürfen wir wohl nicht, daß so sinnvoll, mannigfaltig und tief die Hervorbringungen des Mittelalters auch sind, ihnen doch eine phantastische und der Realität der Dinge nicht entsprechende Weltansicht zugrunde liegt."[1]) Und sogar schon in der Frankfurter Zeit sieht Ranke in Walter Scott den Vertreter romantischer Geschichtsdichtung und kommt beim Vergleich zwischen Scotts Romanen und seinen Quellen (in diesem Fall: Commines) zu dem Ergebnis, daß „das historisch Überlieferte selbst schöner und jedenfalls interessanter sei, als die romantische Fiktion — ich wandte mich hierauf überhaupt von ihr ab und faßte den Gedanken, bei meinen Arbeiten alles Ersonnene und Erdichtete zu vermeiden und mich streng an die Tatsachen zu halten".[2]) In seinen persönlichen Beziehungen dem Berliner romantischen Kreise freundschaftlich verbunden, hielt Ranke doch mit seinem scharfen Urteil über einen Mann wie A. W. Schlegel nicht zurück: „Doch in alle dem Amüsanten, das er vorbringt, schwimmt eine gewisse Leerheit durch, die sich selber garnicht inne wird: Wenn ich so alt werde, mag ich nicht so sein."[3]) Damit ist doch mehr ausgedrückt als nur persönliche Antipathie: denn das Ernstnehmen der eigenen Freuden und Schmerzen ist ein Hauptkennzeichen des romantischen Menschen; Tiecks Ironie ist schließlich nichts als eine andere Form jener Selbstbespiegelung, die Ranken in Schlegels Eitelkeit — allerdings karrikiert — so peinlich entgegengrinste. Er war zu sachlich, zu herbe, zu sehr echter Historiker, um in der Romantik stecken zu bleiben.

Bei Hegel wird die Abgrenzung noch deutlicher. Ihm ist freilich die Wirklichkeit nicht so naiv gegeben wie Ranke, aber sie wird ihm doch in ganz anderer Weise fraglich als der Romantik.

---

[1]) Geschichte der Päpste, Bd. 1, S. 62.

[2]) 53/54, S. 61. Vgl. auch die merkwürdige Stelle über Shakespeare als Romantiker: „Altertum und Historie mußten seinem Sinne dienen" (Päpste, II. Bd., S. 437).

[3]) 53/54, S. 166. Vgl. auch A. W. Schlegels ablehnende Kritik der „Römischen Geschichte" Niebuhrs in den Heidelberger Jahrbüchern, 1816, Nr. 53, S. 833—906, und F. X. v. Wegeles zutreffende Bemerkungen über den Unterschied zwischen romantischer und historischer Schule. („Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus", München-Leipzig 1885, S. 987f.)

Digitized by Google

Er intellektualisiert sie; er führt sie zum Begriff ihres Selbstbewußtseins, die Romantik zur Färbung ihres Selbstgefühls. Rankes Anschauung und Hegels Begreifen sind grundverschiedene Dinge — aber gegen das Vernebeln der Romantik sind sie einig. So gehört denn die nüchterne Einschätzung des Mittelalters zu den Werturteilen, in denen die beiden Antipoden sich berühren. Allerdings geht nun Hegel auch hier wieder sehr stark über Ranke hinaus. Er entwirft ein außerordentlich düsteres Bild des Mittelalters im 11. Jahrh.[1]), spricht von der schmachvollen Zersplitterung jener deutschen Jahrhunderte, die noch dazu „namentlich in letzter Zeit gern deutsche Freiheit genannt worden" seien[2]), und urteilt zusammenfassend in folgender Weise: „So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen."[3]) Und für Ranke ist es wiederum ganz ebenso bezeichnend, wenn er die Freunde gegen den oft gehörten Vorwurf der Romantik in Schutz zu nehmen sucht: als er in den „Großen Mächten" auf den — ungenannt bleibenden — Schleiermacher zu sprechen kommt, heißt es folgendermaßen: „Die Religion ward endlich einmal wieder, und zwar, worauf alles ankommt, ohne Schwärmerei, in ihren menschlichen Beziehungen dem Gemüte nahe gebracht."[4]) In diesem so sehr betonten „ohne Schwärmerei" ist eine bewußte Verteidigung des Freundes gegen die Anwürfe Hegels sehr wahrscheinlich. Bei dem wird die Abgrenzung gegen die Romantik nämlich noch durch einen Ton bereichert, der Ranke fehlt: in seiner Stellung zur eigenen Gegenwart, in seiner Überzeugung vom Fortschritt in der Weltgeschichte, von der Herrlichkeit der eigenen Zeit, verrät sich Hegel als das, was er im Grunde ist: als der Letzte der großen Aufklärer. Das spürten mit dem Instinkt der Gefährdeten die beiden ewigen Gegner des Rationalismus:[5]) Romantik und Orthodoxie.

Zwar hatte Hegel während seiner Heidelberger Zeit — wenn wir die Jugendfreundschaften mit Hölderlin und Schelling für

[1]) Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von Georg Lasson, S. 819.

[2]) Ebenda, S. 835.

[3]) Ebenda, S. 840f., s. auch S. 845.

[4]) S. W., „Abhandlungen und Versuche", S. 27.

[5]) Die früheren freundschaftlichen Beziehungen Hegels zum Vertreter einer flachen Aufklärung, dem Professor Paulus in Heidelberg — Heines „Kirchenrat Prometheus" — trübten sich allerdings in Hegels späteren Jahren.

Digitized by Google

die Erkenntnis des zum System durchgedrungenen Mannes außer acht lassen dürfen — auf den Kreis der dortigen Romantiker stark gewirkt. Von der Berliner Hauptrichtung der romantischen Schule erfuhr er jedoch dieselbe Ablehnung, die er ihr entgegenbrachte. Besonders seine Kritik über den früh verstorbenen Kollegen Solger, die auch den Toten noch mit hartem Tadel nicht verschonte, war geeignet, ihn in den Kreisen der Romantiker herabzusetzen.[1]) Solger galt ihnen — und seiner ästhetischen Richtung nach ganz zu Recht — als zugehörig: sie fühlten sich mit getroffen. Ebenso war Friedrich Schlegel seiner „genialischen Ironie" wegen in den Vorlesungen zur Ästhetik und wegen seiner geschichtsphilosophischen Verherrlichung der indischen Kultur, die dem Geiste der Fortschrittsteleologie widersprach, in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte heftig angegriffen worden.[2]) Überhaupt gewöhnte sich Hegel daran, alles, was ihm nicht gefiel, „romantisch" zu schelten, ob es nun die Lobpreisung des Alten war, jenes rohen Anfangs „der griechischen Religion"[3]), oder die These der Entstehung eines organischen Staates, einer neuen Monarchie.[4]) Auch seine mehr oder minder deutlichen Polemiken gegen Schleiermacher lassen den Vermittlungstheologen abwechselnd als Aufklärer und als Romantiker erscheinen[5]) — ihn, der doch gerade keines von beiden sein wollte und in der Tat auch, wie wir gesehen haben, etwas grundsätzlich anderes war. Aber bei Hegel half ihm das wenig.

---

[1]) „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" 1828; wieder abgedruckt in Hegels Werken, Bd. XVI, S. 437ff. Vgl. auch „Philosophie des Rechts", Lasson, S. 128ff. Anm., wo Friedrich Schlegels und Solgers Begriff der Ironie miteinander verglichen wird. Solgers „besserer Sinn" wird rühmend gegen Schlegel hervorgehoben, aber auch hier seine teilweise Abwendung vom platonischen Begriff der dialektischen Ironie getadelt. Dagegen hat sich Solger selbst freundlich über Hegels Berliner Anfänge geäußert (Brief vom 22. Nov. 1818 an Tieck, zitiert bei Karl Rosenkranz, „Hegels Leben", Berlin 1844, S. 320, 325).

[2]) Vorl. z. Phil. d. Wg., S. 44, 138, 347f. (sicher auf Schlegel bezüglich); mit Namensnennung und Zitierung der „Sprache und Weisheit der Inder", S. 138f., der „Philosophie der Geschichte", S. 209. Vgl. auch Rechtsphilosophie, S. 324 gegen Schlegels Ironie, S. 330 gegen seine „Lucinde" und den „Nachtreter" ihrer Sexualethik: Schleiermacher (in den „Briefen eines Ungenannten", Lübeck und Leipzig 1800). Vgl. auch Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870, S. 205, Anm.: „Eine heftige gegenseitige Antipathie macht Hegel gereizt, sowie er Friedrich Schlegel berührt."

[3]) Vorl. z. Phil. d. Wg., S. 568.

[4]) Ebenda, S. 760.

[5]) Ebenda, S. 917, 457, 791, 106.

Digitized by Google

Der Philosoph sollte es bald auch mit den echten und eigentlichen Romantikern verderben — seine Solgerkritik verstimmte J. W. Löbell und vermutlich auch Tieck[1]), der sich schon vorher gegen die Strenge und die scharfe Dialektik Hegels gewandt hatte.

Nicht besser ging es dem Philosophen bei den Vertretern der protestantischen Orthodoxie. So sehr sich seine Religionsphilosophie auch bemühte, die Dreieinigkeit mit der heiligen Trinität seiner eigenen Dialektik gleichzusetzen, die Kirche spürte den Frevel doch durch alle Logik hindurch, oder vielmehr: sie fühlte ihn gerade in dieser Logik. Was hier zum Schlußstein eines scholastischen Beweises gemacht und eben damit der Widerlegung durch entgegengesetzte Argumente ausgesetzt wurde, das war den Frommen unmittelbare Gewißheit, geoffenbartes Dogma. Es ist wie eine unbewußte und nachträgliche Rechtfertigung der Stellungnahme Kants — von dessen Geiste die Tholuck und Hengstenberg allerdings wenig gespürt hatten —, daß hier ganz nach seinem Vorbilde Gottesbeweis und Gottesleugnung, rationalistischer Dogmatismus und rationalistischer Skeptizismus von der Orthodoxie bekämpft wurden. Hegel war auf dem Gebiete der Theodizee mit Bewußtsein hinter die Kantische Position wieder zurückgegangen — die Auseinandersetzung der Orthodoxie aber mit seinem System wäre im 18. Jahrhundert nicht in dieser Form möglich gewesen. So wirkte Kants Trennung zwischen Wissen und Glauben auch auf die Kreise ein, die ihn selbst einst als Atheisten verschrieen hatten und sich auch zu Hegels Zeiten gar keiner Abhängigkeit von ihm bewußt waren.

Denn Hengstenberg, der seit 1825 in der Berliner theologischen Fakultät als Lizentiat wirkte und der seit 1827 in der „Evangelischen Kirchenzeitung" sich und seinen Freunden[2]) ein Organ geschaffen hatte, Hengstenberg begann seinen Kampf gegen das Hegelsche System nicht etwa erst, als die Hegelsche Linke mit ihren bibelkritischen und letzthin gottesleugnerischen Folgerungen auf den Plan trat. Die Orthodoxie wartete nicht auf Bruno Bauer und Vatke, auf David Friedrich Strauß und Feuerbach, sie ahnte die künftigen Folgen eher, als der Philosoph sie selber sah, dem sie ja gar nicht mehr recht unter die Augen und ins Bewußtsein getreten sind. So kämpfte Hengstenberg vom ersten Tag seines Berliner öffentlichen Auftretens an gegen zwei Fronten: gegen

[1]) Kuno Fischer, a. a. O., 2. Aufl., Anh. 1219. Dort wieder sehr viel Material für die Beziehung Hegels zur Romantik.

[2]) Vor allem: Adolf le Coq, Otto und Ludwig von Gerlach.

Digitized by Google

Hegel und Schleiermacher.[1]) Seine Lizentiatenthesen vom Jahre 1825 zeigen deutlich die Wendung gegen den Hegelschen Vernunftstolz: in göttlichen Dingen kann der menschliche Verstand nichts ausrichten, lautet ihr programmatisches Kernstück.[2])

Hegel hat sich nicht gescheut, den Kampf gegen die Orthodoxie aufzunehmen. Die im Frühling 1827 geschriebene „Vorrede" zur 2. Auflage seiner Encyclopädie enthält eine höfliche, aber bestimmte Abweisung Tholucks; die „Vorrede" zur dritten Ausgabe ist zu $^4/_5$ erfüllt von einer scharfen Polemik gegen Hengstenberg und den Kreis der „Evangelischen Kirchenzeitung".[3]) Der erste Angriff gegen Tholuck war schon 1817, in der ersten Auflage, geführt worden. Dort hatte Hegel dessen Schrift „Mythensammlung aus der morgenländischen Mystik" dankbar anerkannt und für die „Philosophie des Geistes" benutzt, doch aber auch Tholucks „Gefühlsstandpunkt" abgewehrt, der es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden" lasse.[4]) Die zweite Vorrede bringt dann in einer Riesenanmerkung eine grundsätzliche Verteidigung Hegels gegen den Vorwurf des Pantheismus, den „der tieffühlende Tholuck" den Philosophen gemacht hatte und den Hegel — wohl mit Recht — auf sich selbst bezog. Doch will er Tholuck „nicht individuell" angreifen: „Man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderm besonders

---

[1]) Merkwürdigerweise scheint Schleiermachers Frau den Gegensatz der beiden Theologen schärfer gefühlt zu haben als ihr Mann. Oder auf wen sonst, als auf Hengstenberg ist der folgende Satz in Schleiermachers Brief an seine Frau vom 18. August 1832 wohl bezüglich? „Hengstenberg hat bis jetzt noch gelesen, also wirst Du wohl nicht viel mehr mit ihnen in Berührung kommen. Ich will gewiß Deinem Gefühl . . . keine Gewalt anthun; aber es wundert mich fast . . . zumal wir ja niemals etwas persönlich miteinander gehabt haben und ich auch nie einen literarischen Streit mit ihm geführt habe" (Schleiermachers Leben in Briefen, 2. Bd. S. 436). Auch Tholuck, Hengstenbergs Verbündeter, hat Schleiermacher nach dessen Tode schwer angegriffen, „verdächtigt", wie der Herausgeber der Dialektik, L. Jonas, in seinem „Vorwort" sagt (Fr. Schleichermachers liter. Nachlaß zur Philosophie, 2. Bd., 2. Abtlg., S. XIIIf., Berlin 1839).

[2]) Vgl. A. D. B., Bd. 25, S. 737ff. Es berührt merkwürdig, daß Rankes ältester Sohn, Otto, orthodoxer Protestant, der er ist, die Abneigung seines Vaters gegen Hengstenberg so wenig teilte, daß er noch zu Lebzeiten des Alten die höchst anerkennende Würdigung des Theologen in der A. D. B. erscheinen lassen konnte. Vgl. noch Johann Bachmann in den prot. Real. Enc., III. Aufl., Bd. 7, S. 670ff.

[3]) Enc., S. 23ff., vgl. Anm. v. Lasson, S. 493f.

[4]) Enc., S. 10f.

Digitized by Google

in den Vorreden der Theologen.[1]) Damit ist der unpersönliche, prinzipielle Charakter dieser Polemik betont, der uns hier angeht. Dem entspricht denn auch die echt Hegelsche Paradoxie, demselben Tholuck, „der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann", nachzusagen, daß seine Dogmatik sich kaum „von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet".[2]) Der Pietist in Wahrheit ein Rationalist — damit glaubt Hegel sich selbst den rechten Stand in der Mitte der Extreme, den Stand einer zum Begriff ihres Selbstbewußtseins erhobenen, inhaltlich gewußten Religion bestimmt zu haben. Und so geht ihn eigentlich der Streit zwischen der orthodoxen „Kirchenzeitung" und den rationalistischen Hallensern nichts an — sei doch in ihm der „Boden der Philosophie" von keinem der beiden Partner betreten worden.[3]) So begnügt er sich mit einer beißenden Zersetzung jener Anmaßung Hengstenbergs, „über die Christlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit absprechen zu wollen und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken". Daß die Orthodoxie in einem tieferen Sinne dennoch recht hatte, den Philosophen als Rationalisten zu bekämpfen, ihn, der dem Rationalismus flachen Stils zwar seine Krücken zerbrochen, ihm dafür aber einen lebendigen Vernunftleib geschaffen hatte — das bleibt Hegel und erst recht seinen beschränkten Gegnern gänzlich unbewußt. Aus tieferen Quellen gespeist, wirbelten die feindlichen Ströme auf der Oberfläche gegeneinander.

Auch Ranke stand der Orthodoxie von vornherein mit Mißtrauen gegenüber. Er bat seinen Bruder, der infolge pietistischer Neigungen mit Hengstenberg Beziehungen unterhielt, den ja nicht zum Besuch bei ihm zu veranlassen — es sei besser, wenn man persönlich nicht zusammenkomme.[4]) Ähnlich lautet sein sachliches Urteil, das bei der Gründung der „Evangelischen Kirchenzeitung" laut wird. Ranke, der unterdessen schon der Freund Schleiermachers geworden ist, erwartet von dem neuen Unternehmen nur neuen Streit und warnt den Bruder vor jeder Mitarbeit an der Zeitschrift.[5]) Seiner „irenischen Natur"[6]) konnte die unduld-

[1]) In einem Brief an Gabler drückt sich Hegel auch über Tholucks Person schärfer aus; er sei „ein Repräsentant des Geschwätzes vom Pantheismus" (Briefe von und an Hegel, II. Bd., S. 299).

[2]) Enc., S. 17.

[3]) Enc., S. 23.

[4]) 53/54, S. 147.

[5]) 53/54, S. 169.

[6]) Glückliche Prägung Guglias in seinem schönen, zu Unrecht vergessenen Buch über Leopold Ranke.

Digitized by Google

same Kampfstellung der Orthodoxie, seinem besonnenen Konservativismus die mit ihr verbundene politische Reaktion durchaus nicht liegen. Es ist merkwürdig, wie Rankes Abneigung gegen die Orthodoxie ihn dann sogar in die Nähe der Hegelschen Schule geführt hat — allerdings auf einem Gebiet, das den Kernpunkt seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie fern zu sein schien. Als er einmal beim Großherzog von Weimar über das eben erschienene „Leben Jesu" von David Friedrich Strauß tadelnde Worte hörte, weil Christus darin nur noch ein höherer Mensch sei, konnte er die Entrüstung der fürstlichen Gesellschaft nicht teilen. „Ist das nicht dasselbe wie der Gottessohn?" — so mag er ausgerufen haben, so wenigstens trägt er seine Meinung nachträglich ins Tagebuch ein. Als sein Sohn Otto, der seit 1871 als Feldgeistlicher bei Manteuffels Okkupationsarmee in Frankreich amtierte, sich mit dem Plane trug, ein Leben Jesu zu schreiben, gestand ihm der Vater sogar eigene frühere Absichten für eine solche Arbeit ein. „Ich wollte dann ein Leben Jesu schreiben, mit der Lokalfrage, wie sie bei Renan[1]) breit und markig hervortritt, aber in anderem Sinn; nicht ohne die Phantasie, die das Unglaubliche als poetisch religiöse Wahrheit zu fassen strebt."[2]) Aber er kann dem jungen Theologen kaum zu der Aufgabe raten — er selbst jedenfalls habe besser daran getan, sie andern zu überlassen. „Es war mein Geschäft nicht in dieser Welt." Deshalb wohl nicht, weil der Konflikt zwischen Glauben und Wissen, den Rankes besinnlicher Intellekt ohne geistiges Unbehagen in einer etwas dämmerhaften Schwebe lassen konnten, bei einer solchen Aufgabe zum Ausbruch hätte kommen müssen. Der kritische Historiker vertrug sich mit dem „guten protestantischen Christen" — wie Ranke sich in der Weltgeschichte an der Stelle bezeichnet, wo er bewußt dem geschichtlichen Christusproblem aus dem Wege geht — nur deshalb so gut, weil jeder Zusammenstoß mit mehr instinktiver als bewußter Klugheit vermieden wurde. Der religiöse Antrieb, den wir als das formale Prinzip der Rankeschen Geschichtsschreibung erkannten, half gerade über solche Aufgaben hinweg, wo er sich inhaltlich hätte auswirken müssen. Daß eine

---

[1]) Renan hat wiederum D. Fr. Strauß als seinen Hauptvorgänger empfunden. Er zitiert ihn in der Einleitung zu seinem „Vie de Jesus", nach der französischen, von M. Littré übersetzten Ausgabe (Ernst Renan, Das Leben Jesu, Deutsche Ausgabe, 1863, S. 4ff.).

[2]) „Mitteilungen zum Rankejubiläum", Gartenlaube 1895, Nr. 51, Brief vom 25. Mai 1873 an Otto Ranke, hier zitiert nach Dove, a. a. O., S. 231.

Digitized by Google

derartige Haltung der Orthodoxie ebensowenig genügen konnte, wie sie für Rankes Bewußtsein ihn selbst in die Reihe der Orthodoxen stellte, erscheint nunmehr als selbstverständlich.

Die Abneigung gegen Romantik und Orthodoxie also war Ranke und Hegel gemeinsam. Aber dies ist auch die einzige Gemeinsamkeit in der regen geistigen Auseinandersetzung jener Jahre. Über die kleine Insel des Friedens hinweg spülten bald wieder die Wogen der feindlichen Ströme, die sich dreimal zu besonderem Anprall stauten.

III.

Die drei Konflikte, bei denen die Differenz zwischen der historischen und philosophischen Schule offenbar wurden, waren: der Kampf um Hegels Aufnahme in die Akademie, die ihm Schleiermacher bis ganz zuletzt verweigerte; der Kampf um Schleiermachers Aufnahme in Hegels Gegengründung, in die „Societät für wissenschaftliche Kritik", die das Schulhaupt der neuen Gesellschaft energisch zu verhindern wußte, und letztlich der Kampf der toten Recken in Walhall um ihre Nachfolger auf Erden, der durch die Namen der Kandidaten Gabler und Twesten bezeichnet ist. Es wird für unsere Untersuchung von Wert sein, Rankes und seiner Freunde Haltung in diesen Auseinandersetzungen zu betrachten.

Zu der ersten konnte Ranke noch keine Stellung nehmen — er war in den Jahren, als der Kampf um Hegels Aufnahme in die Akademie am heftigsten tobte, junger Extraordinarius und wurde erst drei Monate nach Hegels Tod, am 3. Februar 1832, selbst Akademiker. Deshalb genügt für uns die Bemerkung, daß Rankes Freund Schleiermacher der Initiator und heftigste Durchführer dieses Streites war. Hegel war seine Aufnahme in die Akademie, die gleichzeitig eine Gehaltsverbesserung bedeutete, schon bei den Berufungsverhandlungen versprochen worden — jenen Verhandlungen, die ganz wesentlich gerade auf Schleiermachers Fürsprache zurückgingen. Als sich dann aber der Gegensatz zwischen den beiden Denkern offenbarte, als Hegel durch die Gründung der Schule den Anspruch Fichtes auf philosophische Alleinherrschaft, d. h. auf Alleinherrschaft der eigenen Philosophie, gleichfalls übernahm, da war es gerade Schleiermacher, der wenigstens die Akademie von dem wachsenden Einfluß des Systems bewahren wollte, wenn er schon die Universität nicht davor schützen konnte. Savigny hat die heimliche Grundidee dieses Bestrebens einmal ganz offen zugegeben: „Nur in der Akademie

Digitized by Google

hatten wir Ruhe. Da war Hegel nicht."[1]) Eine nicht gerade sehr rühmliche Furcht vor dem Despotismus des absoluten Geistes also beherrschte Schleiermacher, wenn er die philosophische Klasse der Akademie, deren Sekretär er war, nur deshalb aufhob und mit der historisch-philologischen verschmolz, um für Hegel keinen Platz mehr in dem Organismus frei zu lassen.[2]) Er setzte sein Ziel — u. a. gegen den Widerspruch Ançillons — mit Hilfe der antiphilosophisch gestimmten naturwissenschaftlich-mathematischen Klasse in der Plenarversammlung durch. Aber gerade in dieser Auseinandersetzung wurde offenbar, was wir oben als das Versagen der empirischen Koalition im Kampf gegen die Spekulation bezeichneten: Kultur- und Naturwissenschaftler kamen selbst in Streit[3]), und der lachende Dritte war Hegel, der nun, 1830, von der philologisch-historischen Klasse, wieder auf Antrag ihres Sekretärs Schleiermacher, gemeinsam mit sechs andern, unter ihnen Heinrich Ritter, dem Plenum zur Aufnahme vorgeschlagen wurde.[4])

Alle sieben wurden abgelehnt, da man ungeschickter Weise über den allein fraglichen Hegel hatte zuerst abstimmen lassen. Die Ironie dieser Vorgänge stellte gerade Schleiermacher in den Vordergrund der Kämpfe, die sich an der Ablehnung Hegels entzündeten und zu dem Antrag der beleidigten philologisch-historischen Klasse führten, die Akademie völlig zu spalten und die Sektionen unabhängig vom Plenum zu machen. In der von Schleiermacher verfaßten Beschwerdeschrift gegen die Naturwissenschaftler vermag er es allerdings doch nicht übers Herz zu bringen, Hegel ebenso wie die andern Abgelehnten zu loben: er gab ihn stillschweigend preis, während er z. B. über Heinrich Ritter schrieb: „Wenn wir für die Geschichte der Philosophie auf ein Mitglied warten sollen, welches über Heinrich Ritter weit hervorragt, so bietet die lebende Generation uns keine Hoffnung dar, dies wichtige Fach besetzt zu behalten."[5]) Erst auf das Drängen Wilkens, Ançillons, Raumers und Boekhs[6]) — die wir sämtlich als Neutrale erkannt haben — muß Schleiermacher noch einen freundlichen Satz über Hegel hineinredigieren.[7]) Der Widerstand der Naturwissenschaftler war nun gebrochen — aber am

[1]) Kuno Fischer, a. a. O., Anhang.
[2]) Harnack, a. a. O., S. 742ff.
[3]) Harnack, a. a. O., S. 752f.
[4]) Harnack, a. a. O., S. 762.
[5]) Harnack, a. a. O., S. 761.
[6]) Ebenda, S. 762.
[7]) Ebenda, S. 763.

Digitized by Google

14. Nov. 1831 starb Hegel, ohne die Mitgliedschaft erlangt zu haben. Ranke wird in dieser Sache — das dürfen wir auch ohne direktes Zeugnis vermuten — mit Schleiermacher empfunden und für Heinrich Ritter, dessen Aufnahme in die Akademie mit der Hegels in umgekehrter Proportion zusammenhing, gehofft haben.

Hegel aber war nicht der Mann, solche Kränkungen ohne Gegenschlag zu erdulden. Als er sah, daß man mit der Ausführung des ihm gegebenen Versprechens zögerte und seine Aufnahme in die Akademie betriebsame Gegner fand, da gründete er, 1827, kurz entschlossen eine eigene, Hegelsche Akademie: „Die Societät für wissenschaftliche Kritik." Ganz nach dem Vorbilde der öffentlichen Bildungsorganisation, die ihm den Zutritt wehrte, teilte Hegel auch die seine in drei Klassen, deren Sekretariate er mit treuen Anhängern und Schülern besetzte: das der philosophisch-theologisch-juristischen Klasse mit Leopold Gans, das der historisch-philologischen mit Heinrich Leo, das der naturwissenschaftlich-medizinisch-mathematischen mit Dr. Schultz. Den Mitteilungen und den Sitzungsberichten der Akademie entsprechend mußte auch die neue Societät eine eigene Zeitschrift haben, deren erster Jahrgang — wesentlich durch die Bemühungen von Gans[1]) — am 1. Januar 1827 unter dem Titel „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" beginnen konnte zu erscheinen. Dies Organ diente bedingungslos der Hegelschen Schule. Tadelnde Rezensionen, die einen ihrer Parteigänger trafen, wurden ohne weiteres zurückgewiesen. Die Möglichkeit dazu ergab sich aus der Bestimmung des Statuts, daß über jeden Beitrag — anonyme waren ausgeschlossen — erst in einer Klassensitzung abgestimmt werden mußte.[2])

So ist es denn selbstverständlich, daß die Schule zwar versuchte, sich durch Goethes Mitarbeit den Glanz der höchsten Anerkennung zu verleihen, sich durch die Gewinnung freundlich Neutraler, wie Boekhs, eine breitere Wirkung zu sichern, oder schließlich durch die Verpflichtung einiger ungefährlicherer Romantiker, wie der Brüder Boisserée, den Vorwurf parteimäßiger Abschließung abzuwehren, daß man aber keinen wirklichen und ernst zu nehmenden Gegner des Systems in den Kreis hineinließ.

---

[1]) Der diese in seinem Buche „Rückblicke auf Personen und Zustände", Berlin 1836, in übertreibender Selbstgefälligkeit schildert (S. 215ff., besonders S. 233).

[2]) Gans, a. a. O., S. 311. Später sind diese Vorschriften in Vergessenheit geraten und teilweise fortgefallen, was Gans sehr bedauert. Zu Hegels Lebzeiten wurden sie noch in voller Strenge gehandhabt.

Digitized by Google

Als unter den neu Vorgeschlagenen auch einmal der Name Schleiermachers genannt wurde, fuhr Hegel heftig auf und machte seine eigene Unterstützung, das hieß also die Existenz der Societät in der geplanten Weise, durchaus davon abhängig, daß man auf seinen großen Gegner verzichte.[1]) In einem ähnlichen Zusammenhang muß wohl auch die einzige uns überlieferte direkte Äußerung Hegels über Ranke gefallen sein. Auch dessen Mitarbeit wurde — viel weniger leidenschaftlich, aber entschieden genug — von dem Haupt der Schule abgelehnt: „Das ist nur ein gewöhnlicher Historiker."[2]) Nach einer andern Überlieferung soll die Äußerung — weniger charakteristisch — gelautet haben: „Nein, mit dem Ranke ist es nichts."[3]) Man darf annehmen, daß

[1]) Vgl. die sehr anschauliche Schilderung bei Gans, a. a. O., S. 251. Dagegen verdient seine darauffolgende Erzählung, er habe kurz vor Hegels Tode den Philosophen zusammen mit Schleiermacher friedlich auf der Rutschbahn zu Tegel gesehen, weniger Beachtung.

[2]) Th. Wiedemann, Deutsche Revue, 18. Jahrg., November 1893, S. 238.

[3]) „Hallische Jahrbücher für Wissenschaft und Literatur", 4. Jahrg., Nr. 108 vom 6. Mai 1841 in einem anonymen Aufsatz, „Die Berliner Historiker". Helmolt (a. a. O., S. 169, Anm. 37) nimmt ebenso wie wir im Text an, daß beide Äußerungen denselben Anlaß betreffen, doch gibt er keine weitere Begründung seiner Ansicht, die er stillschweigend voraussetzt. Nun steht im Text der „Hallischen Jahrbücher" nichts von den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", sondern nur, daß Hegel — nach einer „wenigstens charakteristischen" Anekdote — die zitierte Äußerung getan habe, „als man ihm einst von Ranke sprach und den Vorschlag machte, sich einigermaßen mit demselben zu liieren". Helmolt nimmt wohl an, daß mit dieser „Liaison" nur die Mitarbeit an den Berliner Jahrbüchern gemeint sein könne. Wir möchten uns dem anschließen. Daß der Verfasser der „Berliner Historiker" den Zweck der Verbindung nicht nennt, wäre aus seiner Stellung im Kampf der Hegelschen Schulen leicht erklärlich: sind ja die Hallischen Jahrbücher gegen die reaktionäre Richtung des Berliner Bruderorgans ausdrücklich gegründet worden. Die Linke mochte Grund haben, jeden Hinweis zu unterlassen, die den doch nicht zu verbessernden, sondern scholastisch zu interpretierenden Meister in allzu enger Verbindung mit dem älteren und eigentlich legitimen Konkurrenzunternehmen zeigte. Die Gründerrolle, die Gans (in seinen erwähnten, 1836 erschienenen „Rückblicken") sich für die Berliner Jahrbücher anmaßte, erleichterte eine solche Haltung.

Die eben angestellte Überlegung stützt Helmolts Hypothese vom gleichen Anlaß der beiden uns überlieferten Hegelschen Äußerungen über Ranke, aber sie schwächt seine andere allerdings sehr vorsichtig ausgesprochene Vermutung, die sich ebenfalls auf den behandelten Artikel der Hallischen Jahrbücher bezieht. Der Aufsatz ist anonym; Helmolt hält Varnhagen für einen der möglichen Verfasser (a. a. O., S. 97). Wir möchten angesichts

Digitized by Google

beide Äußerungen denselben Anlaß betreffen. Jedenfalls erhöht die doppelte Überlieferung ihre Wahrscheinlichkeit und macht deutlich, daß Hegel den um 25 Jahre jüngeren Historiker zwar nicht in seiner wirklichen Größe erkannte, ihn aber als grundsätzlich entgegengesetzt gerichtet einschätzte. Ranke, dem solche Urteile kaum verborgen geblieben sein dürften, hat dem Unternehmen der „Jahrbücher" sicherlich mit ähnlichen Gefühlen gegenübergestanden wie sein älterer Kollege Niebuhr, dessen schroff ablehnende Haltung wir schon öfter erwähnten. Seine damalige Einstellung Hegel gegenüber ergibt sich uns mit großer Deutlichkeit aus einem an H. Ritter gerichteten Briefe vom Oktober 1827, in dem es heißt: „Man ist in ganz Deutschland über den schrecklichen Einfluß der sophistischen, in sich selbst nichtigen und nur durch den Bannspruch seltsamer Formeln wirksamen Philosophie, die unsere Universität regiert oder regieren will, einer Meinung und voller Furcht."[1]) Immerhin: über Vermutungen, die allerdings sehr wahrscheinlich zu machen sind, kommen wir nicht hinaus, wenn wir Rankes spezielle Haltung zur Akademie und zur Jahrbücherfrage betrachten. Bei dem dritten der Kämpfe zwischen historischer und philosophischer Schule, bei dem um die Nachfolge Hegels und Schleiermachers, ist die Art seiner Parteinahme und Betätigung indessen quellenmäßig zu bestimmen.

Nachdem Hegel am 1. Nov. 1831 gestorben war, schien den Gegnern seiner Schule die Stunde gekommen, um sein System zu entthronen. Die Frage der Nachfolge wurde also zu einem Machtkampf der beiden Weltanschauungen, die sich im Bildungsdeutschland der 30er Jahre um die Herrschaft stritten. Kompliziert wurde die Situation dadurch, daß neben dem Rektor Gabler aus Bayreuth, dem Kandidaten der Hegelianer und also des Ministeriums, daß neben Heinrich Ritter, dem Kandidaten Schleiermachers und der historischen Schule, auch der Name des größten nunmehr überlebenden Philosophen in die Debatte geworfen wurde. Und zwar war es der Kronprinz Friedrich Wilhelm, der schon bei der Beförderung Hengstenbergs zum außerordentlichen Professor seine Hand im Spiele gehabt hatte[2]) und der nun

---

des entschiedenen Linkshegelianismus, den die ganze Abhandlung erkennen läßt und der durch unsere obige Bemerkungen noch mehr ins Licht gestellt wurde, eher etwa auf Michelet raten, der die Berliner Verhältnisse ebenfalls aus eigener Anschauung kannte.

[1]) 53/54, S. 174, vgl. dazu Hegels Rechtsphilosophie, S. 12, Anm.

[2]) Lenz, a. a. O. II, 1, S. 345.

Digitized by Google

für den damals in München lehrenden Schelling eintrat.[1]) Der Thronfolger galt als der schärfste Gegner der Hegelschen Philosophie, während sein bejahrter Vater sich ihre staatserhaltenden Wirkungen gern gefallen ließ.[2]) Hegel selbst hatte es scharf abgewiesen, zu der „Schmalzgesellschaft" zu gehören, die doch diejenige seines Königs war — niederer Byzantinismus war ihm fremd. Trotzdem erhielt ihm der alte König seine Gunst, Friedrich Wilhelm der Sohn aber hatte den Vernunftstolz des Systems als „Selbstvergötterung" gerichtet.[3]) Hegels unromantischer Antikatholizismus, der dem Stifter der preußischen Unionskirche besonders nahe war, mußte dem schwärmerischen Gemüt des Kronprinzen geradezu mißfallen; zudem fühlte sein Gottesgnadentum sich durch Hegels Pantheismus bedroht. Schließlich konnte der Freund Hengstenbergs kein Anhänger Hegels, der wartende Kronprinz kein Parteigänger des alternden Königs und des geduldig mit ihm alternden Kultusministeriums sein. Gründe genug, die Friedrich Wilhelm gegen den aufklärerischen Hegel und für den romantischen, seit einiger Zeit mythologisch symbolisierenden Schelling eintreten ließen. Nun hätte Schellings Kandidatur recht wohl schon damals als ein Kompromißvorschlag durchdringen können, der beiden streitenden Schulen recht gewesen wäre, zumal der alte Philosoph ja doch persönlich von unvergleichlich anderem Ausmaß war als die Parteikandidaten. Aber dazu waren die Gegensätze zu scharf. Schelling kam kaum ernsthaft in Betracht, das Ministerium wollte ihn nicht und hielt an Gabler fest; die Historiker ihrerseits dachten nicht daran, auf die Rückberufung Heinrich Ritters aus Kiel nach Berlin zu verzichten. Nur Boekh, dessen vermittelnder Stellung wir schon mehrfach gedachten, trennte sich auch hier von den Fakultätskollegen: zwar war er vor der Beförderung Ritters zum Kieler Ordinarius, die kurz nach Hegels Tod herauskam, für seine Berufung auf den verwaisten Lehrstuhl des großen Toten gewesen — hielt aber eine Zurückberufung nach Berlin für zu weitgehend. Dagegen traten neben Schleiermacher die alten Freunde: Bekker, Lachmann, Weiß und sogar Raumer energisch für Ritters Kandidatur ein.[4]) Der Streit zog sich mehrere Jahre hin, bis er durch

[1]) Ebenda, S. 479.

[2]) Ebenda, S. 396.

[3]) Harnack, a. a. O., S. 769, ebenso Wolfgang Menzel, der in seinen „Denkwürdigkeiten", S. 318, „Hegels Selbstvergötterungslehre" schilt. Hier zitiert nach Paul Krägelin, „Heinrich Leo", Lamprechts „Beiträge zur Kultur und Universalgeschichte", Heft 7, Leipzig 1908, S. 181.

[4]) 53/54, S. 266, vgl. auch Lenz, a. a. O., S. 480.

Digitized by Google

ein trauriges Ereignis plötzlich beendigt wurde: durch Schleiermachers Tod am 18. Februar 1834. Es ist doch wohl kaum ein Zufall, daß der Minister Gablers Bestallungsurkunde dem Könige 3 Tage nach diesem Ereignis, am 21. Februar, zur Unterschrift vorlegte.[1])

Rankes Stellung in dieser Frage ist natürlich auf seiten des alten Freundes, den er auch persönlich schwer vermißt. Das geht deutlich aus seinen Briefen an Heinrich Ritter hervor, aus denen wir auch erfahren, daß wegen der Ernennung Ritters zum auswärtigen Mitglied der Akademie sich „die gewohnten Parteien" zeigen, so daß der Erfolg des Planes zweifelhaft wird.[2]) Auch Schleiermachers Tod belebt zunächst die Anstrengungen der Freunde, die über Gablers gerade erfolgte Ernennung noch nicht orientiert sind. Am 21. Februar 1834 am selben Tage, da Gablers Bestallung unterzeichnet wurde, meldet Ranke seinem Freund: „So viel ich höre, zweifle ich nicht, daß man Dich zum Sekretär der Akademie wählen würde, wenn Du hier wärest. In der That erhebt sich auch deshalb bei einigen der Gedanke (namentlich — unter uns! — bei Savigny), daß Du wieder herzurufen wärst."[3]) Die Nennung Savignys, die auch in einem späteren Brief noch einmal in demselben Sinne geschieht[4]), schließt den Kreis der Freunde, die für Ritter gegen den Hegelianer eintraten. Aber schon war die Schlacht verloren. Merkwürdig lange bleibt Ranke die Entscheidung unbekannt. Noch nach Ostern 1834 meint er, man werde schwerlich einen Philosophen berufen und sich mit Steffens für die Spekulation, mit Trendelenburg für die Geschichte der Philosophie begnügen.[5])

---

[1]) Lenz, a. a. O., S. 481.

[2]) 53/54, S. 263.

[3]) 53/54, S. 266.

[4]) 53/54, S. 274.

[5]) 53/54, S. 275. Dove datiert den im Text verwandten Brief, dessen Original ohne Datum ist in den Mai 1835. Lenz schreibt lakonisch und ohne nähere Begründung „gehört in 1834" (S. 481, Anm. 2). Versuchen wir eine genauere Datierung! Daß der Brief im Frühjahr 1834 geschrieben ist, geht schon aus der Mitteilung Rankes an Ritter hervor, daß seine Ernennung zum Ordinarius erfolgt sei, er aber noch eine lateinische Dissertation zu halten habe. Es ist die später unter dem Titel „De cognatione et discrimine historiae et politicae" veröffentlichte Rede. Zur näheren Bestimmung kann folgende Angabe Rankes dienen: „Ich war Ostern in Frankfurt; morgen will ich nach Potsdam, Pfingsten wahrscheinlich in den Harz." Eine Rundreise bei Eltern und Geschwistern im Herbst 1834 wird auch im Brief vom 3. November 1834 erwähnt (53/54, S. 267ff.). Daher rührt vielleicht Doves Irrtum, der so häufige Reisen nicht annahm. Nun war Ostern im Jahre 1834

Digitized by Google

Allerdings ist es auch ihm jetzt zweifellos, daß Ritters Aussichten, „wie es scheint — — — leider ganz beseitigt" sind. „Die alte Opposition, die gegen Schleiermacher stattfand, setzt sich gegen dessen Freunde fort." Sehr merkwürdig bleibt die schon erwähnte Unkenntnis von Gablers zwischendurch erfolgter Ernennung, die zeigt, wie fern Ranke im Grunde diesem ganzen Cliquenwesen und — trotz aller Bemühung für Ritter — den Postenjägereien der Professoren stand. Erst der Brief vom 13. Dez. 1835 berichtet, daß Twesten und Gabler unterdes in Berlin „eingetreten" sind.[1])

Twesten war von Ranke schon auf Schleiermachers Begräbnis dem Geheimrat Schulz gegenüber als der gegebene Nachfolger bezeichnet worden. Savigny und Neander arbeiteten für ihn[2]) — doch fand er wohl keine starke Gegnerschaft. Nur zögerte er selbst, das große Erbe anzutreten und seine reich gesegnete Kieler Wirksamkeit aufzugeben. Schließlich nahm er an. Twesten hat seine Stellung zu Schleiermacher im Jahre 1817 als 28jähriger selbst folgendermaßen charakterisiert: „So gewiß ich glaube, daß nur auf seinem Wege eine Menge der durch die Philosophie irre gewordenen zum Kirchenglauben wieder hingeführt und damit versöhnt werden können, wie das nicht nur mir, sondern, nach seinem eigenen Geständnis, selbst Neandern geschehen ist, so erkenne ich doch an, daß Schleiermacher nicht da steht, wo Luther

---

am 30. März, Pfingsten am 18. Mai, Himmelfahrt Christi am 8. Mai. (1835 war Ostern am 19. April, Pfingsten am 7. Juni). Da der nächste Tag für einen Ausflug nach Potsdam benutzt werden soll, ist es vermutlich ein Sonntag, Ranke schreibt also an einem Sonnabend. Der Brief ist also zwischen Sonnabend, den 5. April 1834, und Sonnabend, den 10. Mai 1834 geschrieben; der 17. Mai fällt als ein Tag vor Pfingsten fort. Vermutlich liegt das Datum näher an Ostern als an Pfingsten, für das die Reisepläne auch noch nicht festliegen, sie sind als „wahrscheinlich" gekennzeichnet. Der Mai dürfte als Monat gerade noch in Betracht kommen, eher aber doch der April. In einem zweifellos früheren Schreiben Rankes an seinen Bruder, das aber auch schon 5 Tage nach der Bestallung Gablers geschrieben ist — am 26. Febr. 1835, am Tage, da Gabler sich beim Minister von Bayreuth aus für seine Berufung bedankt (53/54, S. 272ff., Lenz, a.a.O., S. 2), hielt es Ranke immer noch für möglich, daß Schelling berufen werde, wenn er auch nicht recht daran glaube. Aber einmal muß er die Entscheidung doch erfahren haben, und so gehört der fragliche Brief, selbst wenn wir als letztmöglichen Termin den 6. Mai als einen Tag vor Himmelfahrt annehmen wollen, in Doves Ausgabe zwischen Brief Nr. 92 vom 21. Febr. 1834, und Nr. 93 vom 7. Nov. 1834, die beide gleichfalls an Heinrich Ritter gerichtet sind.

[1]) 53/54, S. 279.

[2]) 53/54, S. 267 u. 275.

Digitized by Google

stand und wo ich wünschte, daß der Kern der Theologen stände."[1]) Twesten hat 1841 Schleiermachers „Grundriß der philosophischen Ethik" neu herausgegeben und trefflich eingeleitet, 1869 dem großen Lehrer die Zentenarrede bei der Berliner Universitätsfeier gehalten.[2]) So blieb der Besitzstand der feindlichen Parteien, nachdem Twesten endlich zugesagt hatte, im status quo ante. Hegels Lehrstuhl war durch einen Hegelianer, der Schleiermachers durch einen seiner Anhänger besetzt worden. Heinrich Ritter wurde durch die Ernennung zum auswärtigen Mitglied der Akademie entschädigt.[3])

IV.

Diese Feindseligkeiten waren der äußere Ausdruck jener tiefgehenden Verschiedenheit der Weltanschauungen, die wir betrachteten. Die Differenzen brachen jedoch nicht nur bei akuten Anlässen durch, sondern äußerten sich auch während der Kampfpausen in den gegenseitigen Urteilen der Gelehrten beider Schulen übereinander. Aus diesem Gebiete mögen uns noch einige Angriffe von Hegelianern gegen Ranke beschäftigen. Sie sollen die spärlichen Urteile des Philosophen selbst ein wenig zu ergänzen suchen.

Mehr den Charakter privater Meinungsäußerungen, als den öffentlicher Auseinandersetzung tragen die kritischen Worte, die David Friedrich Strauß gelegentlich in seinen Briefen aussprach. Auch sind diese Ausstellungen, die sich etwa gegen die „Hofmalerei" der „preußischen Geschichte"[4]) wenden oder gegen die „elegante Glätte" der Rankeschen, angeblich mehr lyrischen als ethischen Geschichtsschreibung angehen[5]), eher vom Stand-

[1]) Zitiert nach A. D. B., Bd. 39, S. 31 (Carstens).

[2]) Bemerkenswert ist, daß der Sohn dieses der Ranke-Schleiermacherschen Partei so nahestehenden Mannes, daß Carl Twesten, preuß. Parlamentarier, antibismarckischer Fortschrittsmann und späterer Mitbegründer der nationalliberalen Partei (gestorben schon 1870) mit Rankes Freund, dem damaligen Chef des Militärkabinetts, Edwin Frh. von Manteuffel, ein berühmt gewordenes politisches Duell hatte. Den Anlaß gab Twestens Broschüre aus dem Jahre 1861: „Was uns noch retten kann. Ein Wort ohne Umschweife", die heftige Angriffe gegen Manteuffel enthielt. Twestens stark geschichtsphilosophische, „Gesetze" suchende Einstellung zeigt sein posthumes, von Lazarus herausgegebenes Buch, „Die religiösen, politischen und sozialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter", Berlin 1872. (Vgl. auch A. D. B., Bd. 39, S. 34ff., H. von Petersdorff.)

[3]) 53/54, S. 266f.

[4]) Briefe, hrsg. v. Zeller, 1895, S. 251.

[5]) S. 316f. Über die französische Geschichte.

Digitized by Google

punkt des radikalen Parteigängers, als von dem des hegelianisierenden Philosophen aus zu verstehen. Straußens Kritik spricht einen, lange Zeit landläufigen Einwand gegen die Rankesche Objektivität aus, wie ihn z. B. sehr ähnlich Julian Schmidt formuliert hat.[1]) Dieser aber ist — trotz seiner Dresdener Freundschaft mit A. Ruge — durchaus nicht zu Hegelianern zu zählen, sondern eher als Anti-Idealist zu behandeln.[2]) Seine Kritik kann uns also hier nicht länger beschäftigen. Ebenso wenig die ganz ähnlich gerichtete Johann Scherrs, die er in seiner prachtvollen, aber stark nach der schweizerisch-demokratischen Seite hin tendenziösen „Allgemeinen Geschichte der Literatur" ausgesprochen hat. Das „pas de zèle!" hält er für Rankes Grundprinzip.[3]) Bei Strauß schwächte sich das Gefühl des Gegensatzes sogar in späteren Jahren dahin ab, daß er den Wallenstein „ein vortreffliches Buch" nennen konnte, „trotz allem, was einem an der Manier des Verfassers mißfallen mag".[4]) Überhaupt ist zu beobachten, daß die schon ferneren Nachfahren Hegels oft eine gerechtere Beurteilung Rankes zeigte — so war z. B. Konstantin Rößler gleichzeitig ein glühender Hegelianer und ein „Bewunderer Rankes".[5]) Auch Eduard Zeller, der sich in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie" selbst als Anhänger Hegels bezeichnet, hat doch im selben Buch Schleiermachers System liebevoll und vorbildlich dargestellt, was ihn nach unsern bisherigen Untersuchungen doch auch in die geistesgeschichtliche Nähe Rankes rückt. Bezeichnend für seine eigenartige Zwischenstellung, die er mit vielen späteren Hegelianern teilt, ist es, daß er 1840 in Tübingen eine Vorlesung „Über Schleiermacher und Hegel" halten konnte.[6]) Sehr ähnlich war die Haltung seines Lehrers und späteren Schwiegervaters Baur.[7])

In dem Jahrzehnt nach Hegels Tode aber wurden die Gegensätze doch meist mit eben der grundsätzlichen Schärfe empfunden, wie wir sie in dieser Untersuchung wieder aufs neue herausstellen wollen. Zeugnis davon legen vor allem ab die verschiedenen Polemiken gegen Ranke in den „Halleschen Jahrbüchern für

---

[1]) „Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert", 3. Bd., Leipzig 1856, S. 390ff., ebenso auch in Einzelaufsätzen.

[2]) Vgl. Konstantin Rößler in der A. D. B., Bd. 3.

[3]) 4. Aufl., Stuttgart 1872, S. 287f.

[4]) Scherr, a. a. O., S. 530.

[5]) Vgl. über ihn Max Lenz in der A. D. B., Bd. 53, S. 521.

[6]) Zeller, Nachgelassene Schriften, 3. Bd. Diels Gedächtnisrede, S. 496ff., 479.

[7]) Diels, a. a. O., S. 472.

Digitized by Google

deutsche Wissenschaft und Kunst". In einer kurzen Anzeige der „Geschichte Deutschlands" im Zeitalter der Reformation" aus der Feder des Mitherausgebers Dr. Theodor Echtermeyer[1]) wird Rankes fleißiges Quellenstudium anerkannt, seine Historiographie aber als „Anekdotengeschichte" gerichtet, „welche sich an nebelhaften Allgemeinheiten und Halbwahrheiten eine Art vornehmen, philosophischen Hintergrundes zu geben sucht". Der Hegelianer tadelt hier — sehr grundsätzlich — Rankes Bemühen, „das Partikulärste unmittelbar mit dem Allgemeinsten" zu verknüpfen und schilt diesen richtig erkannten Hauptzug der Rankeschen Geschichtschreibung, der uns ein Hauptvorzug ist, als „eitle Effektmacherei", durch die „die wahre Wirklichkeit der Geschichte und ihr Organismus völlig verdunkelt" werde.

Diese kurze Äußerung sollte jedoch einer ausführlichen und fachmännischen Kritik nicht vorgreifen, die „ein Gelehrter von gründlicher Kenntnis des historischen Materials und gediegener philosophischer Bildung" der Redaktion versprochen hatte.

Dieser Gelehrte jedoch — oder jedenfalls der nachmalige Rezensent[2]) — war niemand anders als der spätere Historiker des Schwäbischen Bundes — Karl August Klüpfel. Gerade Ranke hatte ihn während einer Berliner Reise in den 30er Jahren auf den Stoff seines Lebenswerkes hingewiesen, so daß Klüpfel denn auch in der vorliegenden Kritik auf die von Ranke beklagte Lücke der Geschichtschreibung und seine eigenen Bemühungen, sie auszufüllen, zu sprechen kommt.[3]) Seine ausführliche Würdigung der Reformationsgeschichte, die sich über fünf Nummern der Zeitschrift hinzog, erschien erst im September und Oktober 1840, also fast 9 Monate nach Echtermeyers Ankündigung. Die Kritik enthält eine meisterhafte Wiedergabe des von Ranke erzählten Geschichtsstoffes sowie eine tiefdringende Durchleuchtung der bei ihm zugrunde liegende philosophische Anschauung und bei all dem eine höchst bescheidene, höchst achtungsvolle Lobrede — so daß sie mit zu den Besten und Verständnisvollsten gehört, was überhaupt über Ranke geschrieben

---

[1]) 3. Jahrg., 1840, Nr. 18, 21. Jan., Sp. 144. Die Notiz ist mit „. . . r" gezeichnet und bringt das Urteil in Form einer „brieflichen Äußerung eines geistreichen Freundes". Sie stammt wohl zweifellos von Echtermeyer selbst.

[2]) Es ist denkbar, daß Klüpfel nicht von vornherein vorgesehen war. Vgl. Darstellung.

[3]) Nr. 213, 214 vom 4. und 5. Sept. 1840, Spp. 1697—1709 und Nr. 244 bis 246 vom 10., 12. und 13. Okt. 1840, Spp. 1945—1966. Über Klüpfel vgl. A. D. B., Bd. 51, S. 244f. (Eugen Schneider). Seine „Geschichte des schwäbischen Bundes" erschien 1842.

Digitized by Google

worden ist. Der Verfasser ist in einer ähnlichen geistigen Situation wie Konstantin Rößler: gewisse Ausdrücke verraten Hegelsche Schulung, die sich auch bei ihm mit der Bewunderung Rankes paart. In dieser Beziehung charakteristisch ist es etwa, wenn Klüpfel sagt: „Ranke versteht es auch in der That, das Leben selbst nach dessen geistigen Gehalt zu fixieren, er läßt uns die Arbeit des Weltgeistes selbst schauen."[1]) Andererseits hat Klüpfel durchaus Gefühl für die grundsätzlichen Unterschiede seiner beiden Meister: so hebt er zwar zutreffenderweise Rankes Überzeugung von der „Immanenz Gottes in der Welt" gebührend hervor, vermutet aber mit Recht, daß bei ihm auch die Gesamtheit des Endlichen niemals — anders als bei (dem nicht genannten) Hegel — zur völligen Aufhebung der Transzendenz ausreiche.[2]) Und ebenso wird für Rankes Auffassung „jenes volle Leben des Geistes, das weit mehr in sich schließt, als das reine Denken" als maßgebend erkannt — im Gegensatz zur Einseitigkeit jener philosophischen Richtung, der ein „bloß logischer Prozeß", eben „jenes reine Denken" schon der „Kern der Welt und alles Daseins" bedeutet. In der Beurteilung der lutherisch-rankeschen Christusauffassung endlich zeigt Klöpfel außerdem eine Vertrautheit mit dogmatischen Fragen und speziell mit den Lehren Schleiermachers, daß er ein schlechthin mustergültiger Beurteiler des Reformationswerkes genannt werden muß.[3])

Diese außerordentlich lobende Besprechung, die Rankes Werke als „eigentlich klassisch in der deutschen Geschichtswissenschaft"[4]) bezeichnet, erschien in dem hegelianisierenden Organ. Das Ungewöhnliche dieser Tatsache wird uns erst ganz verständlich, wenn wir nun das Motiv von Echtermeyers Vornotiz klar erkennen: der

---

[1]) Sp. 1698.

[2]) Sp. 1699.

[3]) Sp. 1956 f. Kl. verdient der Vergessenheit wieder entrissen zu werden (in Wegeles „Geschichte der deutschen Historiographie" 1889 wird der — allerdings erst 1894 verstorbene — Historiker noch nicht erwähnt). Sein hervorragender historischer Blick zeigt sich übrigens am stärksten gerade an einer von den wenigen Stellen, wo er mit Ranke polemisiert — und zwar wegen der Auffassung Kaiser Friedrichs II. Er antizipiert dort bereits Burckhardts Einschätzung, der den „geistvollen Hohenstaufen" bekanntlich für den ersten modernen Menschen und das wirkend lebendige Vorbild der Renaissance hielt. Klöpfel drückt diese These in folgendem Satze aus: „Friedrich II. ist der Heros, der den Übergang vom Mittelalter an die Weltanschauung der neuen Zeit vermittelte und an dem sich die Hierarchie zu Tode gekämpft hat" (Sp. 1704).

[4]) Sp. 1697.

Digitized by Google

hat entweder im Januar die Besprechung schon gekannt oder wenigstens von dem Referenten nichts „Schlechteres" geglaubt erwarten zu dürfen. So beugte er der Wirkung des Aufsatzes vor — und hat sie dann auch wohl noch bewußt dadurch vermindert, daß die zweite Hälfte der Arbeit über 5 Wochen nach der ersten erschien, ein Verfahren, das sonst in den „Jahrbüchern" ganz ungewöhnlich war. Will man diese Erklärung für den Widerspruch zwischen der redaktionellen Vorbemerkung und der dann erschienenen Rezension nicht gelten lassen, so wäre auch etwa an die andere Möglichkeit zu denken, daß erst eine ausgesprochen rankefeindliche Kritik in Aussicht stand, die dann durch Klüpfels Aufsatz ersetzt werden mußte. Wie dem aber auch sei — es sollte sich bald Gelegenheit bieten, dem verhaßten Historiker und der Schule, die er repräsentierte, schärfer zu begegnen.

Ein Vorgefecht wurde in der Abhandlung „Die Universität Berlin" geliefert,[1]) die Hauptschlacht in dem Aufsatz „Die Berliner Historiker" geschlagen.

Die erste dieser beiden Artikelserien hat, auch abgesehen von der speziellen Einstellung auf Ranke, großen Quellenwert für die Erkenntnis der geistigen und wissenschaftlichen Parteiungen dieser Jahre. Im Zusammenhang mit entsprechenden Aufsatzserien über andere Universitäten, die gleichfalls in den Jahrbüchern erschienen, geben sie ein zwar einseitiges, aber sehr lebendiges Bild jener Kämpfe und sind im ganzen eine gleichzeitige Universitätsgeschichte. So schlagwortartig z. B. auch das Urteil Chateaubriands sein mag: an der Berliner Universität habe es zwei Parteien gegeben, Niebuhr sei das Haupt der „supranaturalistischen", Hegel das der „rationalistischen" gewesen — wenn die Jahrbücher es mit tiefer Zustimmung zitieren, wenn sie Savigny dicht an Niebuhr heranrücken, so gibt das ihrer Rankekritik jene prinzipielle Einstellung, die für unsere Untersuchung von Wichtigkeit ist.[2]) Zwar hat der Ton dieser Polemik gleichzeitig immer einen politischen Charakter: der radikale Politiker und nicht der systematisch ausgerichtete Hegelianer ist es, der Rankes juste milieu Ançillonscher Prägung ablehnt[3]) oder der — sehr witzig — seine historische Politik nach 1830 mit der Tätigkeit des „armen Besänftigers" in Tiecks „Gestiefeltem Kater" vergleicht.[4]) Aber derartiges ist doch nur die eine und nicht einmal die wichtigste Seite der geäußerten Bedenken. Schon daß jenes

[1]) Jahrg. 1841.
[2]) Jahrg. 1841, Sp. 13.
[3]) Jahrg. 1841, Sp. 25.
[4]) Jahrg. 1841, Sp. 435.

Digitized by Google

„juste milieu" den „eigentlichen Historikern" Raumer und Ranke sozusagen als Wesensbestandteil ihres Berufes zugeteilt wird, führt zu einer grundsätzlicheren, weniger aktuellen Scheidung. Diese wird dann deutlich in dem merkwürdigen Geständnis, daß „der einen Weise wissenschaftlicher Thätigkeit, in welcher es vorzugsweise darum zu thun ist, die allgemeinen Ideen zum Bewußtsein zu bringen . . ., in der Regel der in der Literatur schon vorhandene, durch gedruckte Bücher dargebotene Stoff genügen" wird.[1]) Damit ist Rankes Bedeutung entwurzelt: seine Verdienste um die Quellenkritik können nun unbedenklich anerkannt werden — für die wahre Geschichtschreibung ist das handschriftliche Material ja doch unnütz, mag es für spezielle Monographien auch von einem gewissen Wert sein! So wird Ranken dieselbe Katastrophe prophezeit, die Raumer schon erlitten habe, sein „diplomatischer Pragmatismus" wird heftig abgekanzelt, ja: der philosophische Alleswisser darf sich lustig machen über jene keuschen Blüten des Rankeschen Geistes, diese „Irre ich mich nicht" und die „Wie wunderbar sind doch die Wege der Vorsehung"[2]), deren gleichermaßen im Biographischen wie im Methodischen des Historikers verankerte, tiefe und reiche Bedeutung uns noch beschäftigen soll. Für solchen Mut zum Nichtwissen hatte der Vernunftstolz das Verständnis verloren — und so wurde, um die Vernichtung vollständig zu machen, eine persönliche und zwei indirekte Äußerungen des Meisters Hegel selber zum Schlusse zitiert. Die erste, vermutlich auf die Frage der Mitarbeit Rankes an den Berliner Jahrbüchern bezüglich, ist uns schon bekannt. — Von den beiden sachlichen Meinungskundgebungen wendet sich die eine gegen die „Arabeskenmalerei der Geschichte"[3]) die andere gegen „artige Bemerkungen, interessante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe".[4]) Beide Äußerungen sind zwar — schon ihrer Entstehungszeit nach — bestimmt nicht auf Ranke gemünzt worden, doch versteht man nach dem Vorhergegangenen das Recht der Polemiker, sie auf ihn anzuwenden. Einen viel zentraleren Gegensatz aber trifft der anonyme Verfasser des Artikels dann, wenn er am Rankeschen Wahrheitsbegriff Kritik übt und seiner Darstellung der Welt nur „Richtigkeit, doch nicht Wahrheit" zubilligen will.[5]) Hier ist in der Tat die Kernunterscheidung getroffen, von der aus das Rankesche und

[1]) Sp. 293f.
[2]) Sp. 430ff.
[3]) Logik II, S. 236. Hegels Werke, hrsg. v. Gans usw.
[4]) Sp. 433, Phän., S. 223.
[5]) Sp. 431.

Digitized by Google

das Hegelsche Weltbild voneinander zu trennen ist, was die Aufgabe des systematischen Teils dieser Untersuchung sein wird. Nach diesem kühnen und tiefen Blick aber bleiben die noch folgenden Bemerkungen gegen Rankes Stil sowie die tendenziöse Lobpreisung des schon von Hegel gekrönten Historikers Stuhr[1]), der Ranke fast zum Muster vorgehalten wird, völlig belanglos.[2])

Ranke hat auf diesen Angriff, der im ganzen weder gleichgültig noch auch unbedeutend ist, soweit wir sehen können, mit keinem Worte reagiert, sich jedenfalls in eine Preßfehde nicht eingelassen. Gleiche Zurückhaltung zeigte er wohl auch den ähnlich gerichteten Angriffen anderer Hegelianer gegenüber, die er glaubte, übersehen zu können. Literarische Kontroversen, noch dazu solche auf der wissenschaftlichen Basis von Kritik, Replik und Duplik, lagen seinem sozusagen auf fünfbändige Werke eingestellten Gelehrtentemperament überhaupt nicht sehr. Nur ganz am Beginn seiner Laufbahn allerdings hat er einmal einen solchen Streit ausgefochten: es ist die berühmt gewordene Auseinandersetzung mit Heinrich Leo. Sie ging in Wahrheit nicht so sehr um ihren Gegenstand Macchiavelli, als um die Philosophie der Geschichte und ihren grundsätzlichen Charakter. Rankes Kampf mit Leo war in Wahrheit ein Kampf mit Hegel, dem Leo damals noch bedingungslos folgte.[3]) Das wird

---

[1]) Ranke nennt Stuhr „übrigens verständig und wohlgesinnt".

[2]) Sp. 434.

[3]) Paul Krägelin deutet das schon, wenn auch weniger bestimmt, in seiner vorzüglichen, schon einmal zitierten Studie über Heinr. Leo an. Vgl. S. 74ff., Anm. Um so wunderlicher ist die Stellungnahme Hellers, der Krägelin zwar zitiert („Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke, S. 155, Anm. 105) aber es trotzdem fertigbringt, Ranke und Leo gleichermaßen als Hegelianer zu behandeln. Dabei passiert ihm das Mißgeschick, für Leos Hegelianismus einen Satz — an sich ganz mit Recht — heranzuziehen, der Macchiavellis Staatslehre als „Bearbeitung eines Abschnittes der Wissenschaft der Naturlehre eines Staates im allgemeinen" charakterisiert. Diese naturrechtliche Deutung Macchiavellis richtet sich, wie wir im Text sehen werden, ja gerade gegen Rankes historische und zeitgebundene Auffassung seiner Staatstheorie, die eben unsystematisch, unphilosophisch, durchaus unhegelisch war. Es ist also unmöglich, noch dazu direkt hintereinander, beide Kontrahenten als Hegelianer zu betrachten (S. 157).

Hellers Buch ist ein Musterbeispiel für die einseitige Blickrichtung, die eine allzu bestimmte Problemstellung mit sich bringen kann, trotz des Willens zur historischen Objektivität, der zweifellos vorhanden ist. Leider ist auch Hellers Arbeitsweise nicht frei von Flüchtigkeiten, die man gerade bei geistesgeschichtlichen Untersuchungen besonders vermeiden sollte: so wird Leos Weltanschauung und Christentum zweimal schlechthin als

Digitized by Google

im weiteren Verlauf des Streites deutlicher als zu Beginn, der scheinbar — aber doch auch nur scheinbar — noch ganz im Materialen stecken blieb. Veranlaßt war die Kontroverse durch jene neue und kühne Deutung, die Ranke in seinem Buche „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber" gegeben hatte. Der „Anhang" über den florentinischen Staatsmann und Staatsdenker erregte fast größeres Aufsehen als der Hauptteil des doch sehr beachteten Buches — auch Varnhagen wollte seine Lobpreisung mit den Schlußsätzen dieses Abschnittes ausklingen lassen, was allerdings die überängstliche Zensur verhindert hat. Ihr schien es staatsgefährlich zu sein, daß Macchiavelli die Heilung Italiens aus seinem verzweifelten Zustande gesucht habe und daß er kühn genug gewesen sei, „ihm Gift zu verschreiben".[1]) Gegen diese selbe These, die den Staatstheoretiker zum erstenmal unter den historischen Bedingungen seiner Zeit und seines Lebensraums zu verstehen sucht, wandte sich nun Heinrich Leo, in der geistvollen „Vorrede" zu seiner Übersetzung der Briefe Macchiavellis. Aber auch seine Auffassung verzichtet keineswegs auf eine historische Deutung des „Kanzlers und Geschichtschreibers", sondern erweitert sie vielmehr ins Universalhistorische. Was nach Rankes Ansicht

„katholisch", er selbst als „der Katholik" bezeichnet — was doch zum mindesten eine sehr irreführende Übertreibung seiner katholisierenden Neigungen bedeutet. In Wahrheit ist Leo nach 1830, nach seiner Abkehr von Pantheismus und der Bibelkritik, ein orthodoxer Protestant gewesen, der die altlutherischen Eindrücke seiner Kindheit wieder aufnahm und sie mit den romantisch-katholisierenden Ideen von der Kirche als einer festen und gegliederten Institution verschmolz. Katholisch ist er nie geworden. Gerade über diese Dinge unterrichtet Krägelin ganz ausgezeichnet. (Vgl. z. B. S. 151, 169, 177, 195.)

Daß es sich Heller auch sonst manchmal etwas zu bequem macht, beweist die folgende lakonische Anmerkung: „Über Rankes persönliches Verhältnis zu Hegel, Lenz, Gesch. d. Univ. Berl. II, S. 284" (Heller, S. 149, Anm. 69). Es wäre notwendig gewesen, Lenzens These etwas zu charakterisieren: sie gipfelt in dem Satze: „Wer in diesem Kreise verkehrte, konnte Hegels Freund nicht sein." Allein nur daraus, daß die betr. Anm. zu dem Textsatz gehört, „wenn deshalb auch Ranke oft genug gegen Hegel polemisiert", kann nur ein sehr genauer Kenner der Probleme die Tendenz der Feststellungen Lenzens erraten — und der braucht das nicht. Der Leser bleibt ganz im ungewissen. Lenzens Ergebnisse sind allerdings den Thesen Hellers durchaus entgegengesetzt. — Soviel zu Hellers Methode. Im dritten Kapitel soll noch eine kurze systematische Polemik folgen. Bei dieser Gelegenheit sei auch noch ein Versehen Krägelins angemerkt: „Die Halleschen Jahrb. erschienen nicht erst, wie er S. 164 angibt, seit dem 1. Jan. 1838, sondern schon seit Herbst 1837.

[1]) „Zur Kritik . . .", 3. Aufl., 1885, S. 174.

Digitized by Google

aus den besonderen Bedingungen eines italienischen Stadtstaates um 1500 zu verstehen ist und noch besonderer mit den Verhältnissen in Florenz, den Parteien der Popolari, dem Aufkommen der Medici und dem Erwachen des italienischen Nationalgefühls zusammenhängt, das ist nach Leo eine die ganze Epoche bestimmende Tendenz: die Durchsetzung der Monarchie gegen die Lehnsgewalten, die „Absolvierung der Monarchie".[1]) „Bei dieser Geburt der Zeit hat Machiavelli Hebammendienste verrichtet; „das ist sein welthistorisches Verdienst, und wird ihm bleiben, schreie man auch Gift und Übergift."[2]) Rankes Name ist hier noch nicht genannt. — Es war auch fast unnötig, das noch ausdrücklich zu tun.

Es ist nun höchst bezeichnend, wie Leo einerseits Macchiavellis welthistorisches Verdienst größer erscheinen läßt, als das bei Ranke der Fall ist, und wie er andererseits sein persönliches Verdienst gleich danach fast auslöscht.[3]) Er tadelt seinen Charakter aufs schärfste, schildert ihn als einen politischen Fachmann, der ohne feste Grundsätze, ohne innere Beziehung zu Fürst oder Volk, nach eigenem Geständnis die Fürsten gelehrt habe, „Tyrannen zu sein, und den Unterthanen, die Tyrannen auszurotten".[4]) Seine Sinnlichkeit, Kälte, Berechnung, werden hervorgehoben, um zu beweisen, daß der Staatsschreiber das Buch nur geschrieben habe, um sich „den Medizäern zu empfehlen".[5]) So vernichtet Leo Machiavelli als Menschen, erhöht ihn aber als historischen Helden. Dieser scheinbare Widerspruch ist nur zu verstehen, wenn man sich des Hegelschen Heldenbegriffs erinnert, nach dem der Heros nichts ist als ein dienendes und fast unpersönliches Werkzeug des Weltgeistes. Ob Ranke die geheime Quelle dieses Gegensatzes damals schon begrifflich klar war, ist heute nicht mehr zu sagen; wir wissen aber, daß er seinen Streit mit Leo tiefer faßte als den zweier beliebiger wissenschaftlicher Meinungen. In einem bedeutsamen Schreiben an Heinrich Leo, das für die Übersendung der „Briefe Machiavellis" dankt und also der authentischste Kommentar zu dieser Kontroverse ist, schreibt er den erhellenden Satz: „Was Sie weiter über den Charakter des Machiavellis sagen, darüber will ich nicht mit Ihnen rechten. Das sind Meinungen, die

[1]) „Die Briefe des Florentinischen Kanzlers und Geschichtschreibers Niccolo di Machiavelle an seine Freunde." Aus dem Italienischen übersetzt, Berlin 1826, S. VI.

[2]) Ebenda, S. VIIf.

[3]) S. 8ff.

[4]) S. X, Anm.

[5]) S. XVII.

Digitized by Google

tiefer in unserer Natur begründet sind, als wir vielleicht denken."[1]) Ranke dachte, seiner religiösen und historischen Überzeugung gemäß, zu hoch von dem Eigenwert des Individuums, als daß ihm eine politische Ehrenrettung nicht unversehens mit zu einer persönlichen hätte werden sollen.

Neben dieser grundsätzlichen Unterscheidung sind die übrigen Ausstellungen Leos weniger bedeutungsvoll. Er bestreitet noch zwei weitere Thesen Rankes: daß Machiavelli sein Buch für Lorenzo di Medici bestimmt habe[2]) — und daß die Politika des Aristoteles auf Machiavellis Staatstheorie von entscheidendem Einfluß gewesen sei. Er versucht nachzuweisen, daß Machiavelli den Aristoteles noch nicht gekannt habe[3]), freilich ohne Ranke zu überzeugen, der seine Meinung auch in den späteren Auflagen der „Kritik" ausdrücklich festhält.[4]) Auch Leo bleibt aber bei seiner Meinung: er wollte Machiavelli den umfassenden Plan zur Befreiung Italiens durchaus nicht zuerkennen. So blieb nichts anderes übrig, als den Streit öffentlich auszutragen. Ranke trug ihn sachlich und wissenschaftlich in der Halleschen Literaturzeitung vor und konnte seine Ansicht zum Siege führen, wogegen sich nun Leo unter dem nicht gerade undurchsichtigen Pseudonym H. L. Manin in allerschärfster Tonart zur Wehr setzte. Er wählte für seine Entgegnung die Form einer Besprechung der beiden Rankeschen Erstlingswerke, die im Jahre 1828 in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung erschien.[5])

Die Rezension zerfällt in zwei Teile: der erste übt in kleinlicher und verständnisloser Weise Kritik an allerhand philologischen und stilistischen Einzelheiten. „Wozu solche Kleinigkeiten erwähnen," so fragt Leo, „daß Ferrantin eine Zeitlang den Panzer nur beym Hemdwechsel gelöst habe?"[6]) Charakteristischer noch als dies mangelnde Verständnis für Rankes liebevolle und andächtige historische Kleinkunst ist schon der Einwand gegen den „Gott, der nur zuweilen die Hand aufhebt"[7]) — ein Einwand, der sich in auffälliger und nur durch die gemeinsame Hegelsche Basis erklärlicher Weise berührt mit den erwähnten Bemänge-

---

[1]) 53/54, S. 155ff.

[2]) Leo, a. a. O., S. XIX.

[3]) A. a. O., S. XX u. Anm. Hier ist die einzige Stelle, wo Ranke ausdrücklich erwähnt wird.

[4]) „Zur Kritik ...", III. Aufl., S. 159.

[5]) Ergänzungsblätter zur J. A. L. Z., Nr. 17/18, Sp. 129/140.

[6]) A. a. O., Sp. 133.

[7]) Sp. 134.

Digitized by Google

lungen der „Halleschen Jahrbücher", die sich auch gerade an der zaghaften und keuschen Art stießen, in der Ranke die Spuren des Göttlichen in der Welt vorsichtig zu enthüllen suchte. Ganz zweifellos wird aber die Hegelsche Grundstimmung Leos im zweiten Teil seiner Kritik. Dort wird noch einmal Rankes Religiosität „kindisch, abergläubisch" gescholten[1]), und dann — ganz, wie es später die Hallenser taten — vor allem sein Wahrheitsbegriff unter die kritische Lupe genommen.[2]) Nicht die pedantische Treue im Einzelnen mache die Wahrheit der Geschichte. Diese sei vielmehr „der Prozeß des Lebens, des Geistes". Dieser Prozeß, aufgezeigt in dem Geschehenen, das allein ist die Wahrheit der Geschichtschreibung. Diese Aufzeigung braucht keineswegs den Zeigefinger des Philosophen zu verraten — obwohl „der wahre Historiker und der Philosoph sich bei jedem Schritt begegnen".

Ranke hat diesen Angriff in seiner Bedeutung voll erkannt und ihm mit klassischer Schärfe geantwortet. Trotz der Erregung, die seine Briefe aus dieser Zeit gegen Leo zeigen, hält die „Replik" in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung einen sachlichen Ton durchaus inne.[3]) Sie zerfällt, ebenso wie Leos Angriff, in zwei Teile[4]), deren erster die Einzelheiten zu widerlegen sucht und uns hier nicht beschäftigen kann. Dann aber gibt Ranke ein bedeutungsvolles Bekenntnis religiösen und philosophischen Charakters. Nicht daß Gott nur zuweilen seine Hand aufhebe, habe er behauptet, sondern vielmehr begründet, warum er als Geschichtschreiber „nur zuweilen von seiner Leitung handeln werde", die er „nur zuweilen deutlich erkenne". Hier haben wir im Keim schon den ganzen Gegensatz zwischen dem Hegelianer, dem nichts und auch Gott nicht Wirklichkeit hat, solange und soweit er nicht erkennbar ist — und dem frommen Geist des Historikers, der sich bescheiden der Unerkennbarkeit des jenseitigen Gottes beugt und nur zuweilen gläubig seinen Finger im Gewirr der Weltgeschicke zu spüren glaubt.[5])

Noch deutlicher wird die Entgegensetzung zum Hegelschen System in den Worten, die Ranke dem Angreifer seiner philosophischen Haltung antwortet. Er spricht von den „Ver-

[1]) Sp. 137.

[2]) Sp. 139.

[3]) Mai 1828, Nr. 131, Spp. 193/199; jetzt auch S. W. 53/54, S. 659ff., wonach hier zitiert.

[4]) Eigentlich in drei: aber das, was Ranke über seine „Darstellung" und das, was er über die „Mängel" seiner „philosophischen Bildung" sagt, gehört eng zusammen und soll deshalb zusammen behandelt werden.

[5]) A. a. O., Bd. 53/54, S. 664.

Digitized by Google

suchen..., das Allgemeine unmittelbar und ohne langen Umschweif durch das Besondere darzustellen"[1]) und beruft sich in diesem Bemühen höchst charakteristischerweise auf Leibniz. Wohl fühlt er die Unvollkommenheit des Gelingens, doch solle ihn niemand schelten, „der nur die allgemeinen Formeln der Schule fortsetzend denken kann: ich tadle auch ihn nicht. Wir gehen ganz verschiedene Wege".[2])

Mit diesen letzten Worten ist Rankes Kampf gegen Leo als die erste Auseinandersetzung mit dem Hegelschen System deutlich geworden. Die „Formeln der Schule" sind die Formeln der Hegelschen Schule, ganz so wie der „Bannspruch seltsamer Formeln" in dem Briefe vom Jahr vorher sich auf nichts anderes beziehen konnte.[3]) Und Ranke hatte in der Tat ein Recht darauf, Leo als Hegelianer anzusehen. Der junge Historiker gehörte seit seiner Übersiedelung nach Berlin, die 1822 erfolgt war, persönlich und wissenschaftlich zum Kreise des großen Philosophen. Persönlich — denn seine Braut war eine Tochter Seebecks —, wissenschaftlich, denn er war, wie wir schon erwähnten, Sekretär der philosophischen Klasse bei der „Sozietät für wissenschaftliche Kritik" und ein eifriger Mitarbeiter der Berliner Jahrbücher. Für den Jahrgang 1827 kritisierte er H. Ludens „Geschichte des deutschen Volkes", Schlossers „Universalhistorische Übersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur" und Darus' „Histoire de Bretagne".[4]) Besonders in der ausführlichen und recht gedankenvollen Schlosserkritik kommt eine sehr deutliche Abneigung gegen die rein pragmatische Geschichtschreibung, eine ausgesprochene Entscheidung zur Hegelschen Sinngebung der Historie zum Ausdruck. Die Abhandlung beginnt nämlich mit einer ausführlichen Erörterung des historischen Wahrheitsbegriffes, d. h. mit einem versteckten Angriff auf Ranke, der als ein wichtiges Vorspiel zur eigentlichen Polemik unsere Aufmerksamkeit verdient, bisher aber, soweit ich sehe — außer von Ranke selbst —, noch niemals bemerkt worden ist.

Die Vertreter der von Leo bekämpften „nackten Wahrheit" erklären ihm zufolge, „daß sie auf alle Schemata in der Geschichte verzichteten, daß es ihnen um die nackte Wahrheit zu tun sei, daß sie das übrige Gott befehlen — die Gegner hingegen erklären, die nackte Wahrheit des Geschehenen sei überhaupt keine Wahr-

[1]) Ebenda, S. 664.
[2]) Ebenda, S. 665.
[3]) Ebenda, S. 174.
[4]) Spp. 136—159, 345—383, 955—969.

Digitized by Google

heit, sondern Wahrheit sei nur im Geist zu finden, und man müsse also die geistige Bedeutung des Geschehenen nachweisen, oder man sei selbst wahrheits- und geistlos".[1])

Dem Kenner Rankes wird bei den eben zitierten Sätzen Leos sofort aufgefallen sein, daß die Worte der von ihm bekämpften Richtung der ganzen Diktion nach keinem anderen als Ranke selbst gehören können. Und in der Tat: sie finden sich fast wörtlich so in der „Kritik" und lauten folgendermaßen: „Wir unseres Orts haben einen anderen Begriff von Geschichte, nackte Wahrheit ohne allen Schmuck, gründliche Erforschung des einzelnen, das übrige Gott befohlen." Jeder Zweifel an der Absicht Leos schwindet, wenn wir ihn in seiner Ranke-Kritik gerade diesen Satz zitieren und bissig kommentieren sehen.[2]) Daß auch Ranke diesen ersten Angriff der Hegelschen Schule gekannt und erkannt hat, geht aus folgendem Satze seiner Erwiderung hervor: „Nur verbinde man mit dem Ausdruck: nackte Wahrheit, nicht den albernen Begriff eines anatomischen Präparierens und Copierens, wider welchen mein Widersacher nun jahrelang in die Lüfte ficht."[3]) Es ist wohl zweifellos, daß sich diese rückbeziehenden Worte gegen die Schlosser-Rezension Leos richten.

Wir brauchen die weiteren Beweise für Leos Hegelianismus, die sich aus diesem Aufsatz ergeben, nicht zu häufen. Der Satz „Was hier über das Leben eines einzigen Volkes gesagt ist, gilt in eben dem Grade von dem Leben der Menschheit, soweit es für uns ist"[4]), verrät Hegelsche Terminologie; die Auffassung, „daß von dem wirklich vorhandenen Staate auch gar keine Geschichte zu finden ist", entspricht ganz der Staatstheorie des Meisters; Hegels Lehre von den ineinander „aufgehenden", sich immer steigernden Epochen wendet Leo an, indem nach ihm „die höhere Bildung solcher Völker, welche nicht mit Casten ausgerüstet waren, erst entstehen konnte, als die mit dergleichen versehenen ihre Aufgabe gelöst hatten".[5]) Die Gesamtauffassung des Meisters tritt gegen den Schluß immer deutlicher zutage. Leo spricht „von den Geistern, die sich, ohne einzelne körperliche Repräsentation zu haben, in den mannigfaltigen Weisen menschlichen Zusammenlebens bethätigen, von dem Geist, der selbst die Geschichte ist"[6]), um schließlich in den letzten Sätzen ausdrücklich

[1]) A. a. O., Sp. 347.
[2]) Ergänzungsblätter, Sp. 134.
[3]) 53/54, S. 663.
[4]) A. a. O., Berliner Jahrbücher, Sp. 353.
[5]) Berliner Jahrbücher, a. a. O., S. 363, Sperrungen von Leo selbst.
[6]) A. a. O., Sp. 377.

Digitized by Google

„die vier Hauptniedersetzungen, welche der menschliche Geist in dieser Weise zustande gebracht hat", mit den vier Weltreichen zu identifizieren, die „in der neuesten Zeit . . . auf das tiefsinnigste von Herrn Prof. Hegel in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts bezeichnet worden" seien. „Es gehört die betreffende Stelle unter jene Erscheinungen, welche sich dem Ei des Kolumbus vergleichen lassen" — bedingungslosere Anhängerschaft ist nicht gut denkbar.[1])

So bekannte sich Leo denn auch in seiner ausführlichen „Replik" auf Rankes Erwiderung ausdrücklich zu der „Richtung, die er (Ranke) als Unwesen bezeichnet, und welcher anzugehören, ich nicht unterlassen werde",[2]) wenn er auch den Vorwurf der sterilen Formelhaftigkeit „eine einfältige Unwahrheit" nennt, da er „die Formeln der Schule noch nirgends angebracht habe, als wo sie, weil von streng wissenschaftlichen Dingen zu sprechen war, hingehören".[3])

Und auch da, wo Leo in diesen Jahren nicht über Geschichte, sondern Geschichte selbst schreibt, ist seine Abhängigkeit von

---

[1]) A. a. O., Sp. 383. Vgl. auch Leos Brief an Hegel, „Briefe von und an Hegel", S. 289, wo er sich auf diese Sätze beruft. Die Schlosserkritik fand übrigens Goethes höchsten Beifall; er nannte sie „sehr groß". „Sie ist Heinrich Leo unterschrieben, von welchem ich noch nichts gehört habe und nach welchem wir uns doch erkundigen müssen . . ." (Gespräche mit Eckermann, Juli 1827; zitiert bei Varrentrapp, „Drei Briefe von Heinrich Leo", H. Z., N. F. 56, S. 78).

[2]) Intelligenzblatt der Jen. Allg. Literatur-Ztg., Juni 1828. Nr. 39, Sp. 305—312, hier Sp. 312.

[3]) Allgem. Lit. Ztg. (Halle), Juni 1828, Nr. 150, Sp. 352. Vorausgegangen war dieser ausführlichen „Replik" eine kurze Voranzeige in der Halleschen Literaturzeitung, am eben zitierten Orte, wo auch Rankes Entgegnung erschienen war. Sie ist sachlich ohne Wert und persönlich maßlos. Ranke hat trotz großer Empörung über „diese widerliche Sache" (53/54, S. 207, Brief vom 20. Aug. 1828) nicht mehr geantwortet. Interessant ist, daß in einer fast gleichzeitigen anonymen Kritik in der Halleschen Literaturzeitung (Ergänzungsblätter, Nr. 23 u. 24, Febr. 1828, Sp. 177—189) Rankes drei Erstlingsschriften höchst lobend gesprochen werde, daß aber eine seiner Aufstellungen starkem Widerspruch begegnet: die These von der Einheit der romanischen und germanischen Völker wird hier „mehr in der Phantasie als in Wahrheit begründet erachtet" und mit allerhand Empirie zu widerlegen versucht. Hegel hat, wie wir noch sehen werden, in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, ebenfalls die Auffassung von der Verschiedenheit der beiden Völkergruppen vorgetragen, freilich wohl ohne bewußte Polemik gegen Ranke. So mußte sich denn der Historiker seinen eigenen Weg suchen — die einen fanden, daß zu wenig, die andern, daß zu viel Spekulation in seinen Büchern sei.

Digitized by Google

Hegel leicht einzusehen. Seine „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates", die 1828 in Buchform erschienen, enthalten dafür charakteristische Belege. Gleich die erste Vorlesung spricht die Meinung aus, es scheine „allerdings auch beinahe die Absicht des Weltgeistes gewesen zu seyn, an dem jüdischen Volke zu zeigen, wie ein Volk nicht leben soll".[1]) Die planvolle Wirksamkeit des „Weltgeistes" ist ebensosehr Hegelsches Gut wie die Ablehnung jeder Konzeption eines idealen Naturzustandes, der ja mit der Fortschrittsteleologie nicht zu vereinbaren wäre, „. . . der Mensch ist nicht dazu da, um Käse zu machen; — der steht auf einer sehr niederen Stufe, der sich nur um das der Natur Nothwendige kümmern kann, er ist noch von der Natur unterjocht und hat noch nicht einmal Zeit, dem Geiste zu leben".[2])

Vor allem aber war Leos Versuch, sämtliche Erscheinungen der jüdischen Geschichte, vom Monotheismus des antiken Juden bis zum angeblichen Krämergeist des modernen, auf ein gemeinsames Prinzip, das der abstrakten Einheit, zurückzuführen, ein Produkt Hegelsch geschulten Zusammendenkens.[3]) Gerade dieses Bemühen erregte auch Rankes schärfste Kritik. Sehr übertrieben bezeichnete er das geistvolle, wenn auch höchst anfechtbare Buch als ein „elendes Machwerk" und tadelte vor allem „das Bestreben, alles aus dem einen der Abstraktion zu verstehen".[4]) Doch hat diese persönliche und sachliche Gegnerschaft Ranken nicht gehindert, an Leos Flucht aus Berlin und den traurigen Lebensumständen, die sich für den immer noch unbeförderten Extraordinarius zunächst daraus ergaben, herzlichen und menschlichen Anteil zu nehmen. Umgekehrt hat sich auch Leo in späteren Jahren freundlicher über Ranke geäußert, wenn er allerdings die Hegelsche Grundstimmung seiner „Geschichte des jüdischen Staates" selbst stark empfunden und betont hat. Ein Zeugnis dafür sei uns folgender Satz in einem Brief an den Philosophen, der es ausspricht, daß dies Buch Hegeln Leos unverminderte Treue beweisen werde; es sei zwar „ohne schulgerechte Form", aber doch „. . . der Richtung Ihrer Schule weder fremd, noch wie mir scheint, ganz unwürdig".[5])

---

[1]) 1. Vorl., S. 4f.

[2]) 2. Vorl., S. 23.

[3]) 25. Vorl., S. 291.

[4]) 53/54, S. 200f.

[5]) „Briefe von und an Hegel", S. 289f. Über Leos spätere Entwicklung, insbesondere über seinen Kampf mit der Hegelschen Linken, den „Hegelingen", vgl. Krägelin, a. a. O., S. 167ff. Heller bringt statt der geschichtsphilosophischen Beweise für Hegelschen Einfluß auf Leo, die wir

Digitized by Google

Wir wollen aus der Menge der Hegel nahestehenden oder von ihm beeinflußten Kritiker nur noch zwei besonders merkwürdige Zeugnisse herausheben: das Heinrich Ritters und das Heinrich Heines.

Der Dichter des jungen Deutschland — der einzige Dichter dieser Journalistenschule — hatte schon als Berliner Student im Kreise der jungen Hegelianer verkehrt und ihren Meister fleißig gehört. Der „Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums", dem er angehörte, hatte zu seinem Präsidenten niemand anderen als den (später getauften) Leopold Gans gewählt, den bald Freundschaft mit dem Dichter verband. Heine schildert seine Wirksamkeit noch 1844 in Worten, die seine eigene Stellung zur Hegelschen Philosophie vielleicht noch besser bezeichnen, als die ausführlichen und sehr geistreichen Darlegungen in dem Buche „Religion und Philosophie in Deutschland". Er schreibt: „Die Verdienste des verstorbenen Gans sind allgemein bekannt. Er war einer der rührigsten Apostel der Hegelschen Philosophie, und in der Rechtsgelahrtheit kämpfte er zermalmend gegen jene Lakaien des altrömischen Rechts, welche, ohne Ahnung von dem Geiste, der in der alten Gesetzgebung einst lebte, nur damit beschäftigt sind, die hinterlassene Garderobe derselben auszustäuben, von Motten zu säubern oder gar zu modernem Gebrauch zurechtzuflicken ... Wie wimmert unter seinen Fußtritten die arme Seele des Herrn von Savigny ..."[1])

Diese deutliche Wendung gegen die historische Schule führte zu einer grundsätzlich „Verschiedenartigen Geschichtsauffassung", unter welcher Formel Heine schon 1832 den Gegensatz bezeichnet hatte.[2]) Die kleine Glosse enthält einen direkten Angriff auf Ranke, der ihn in derselben Weise mißversteht, wie fast alle anderen Anfeindungen. „In Deutschland sind die Weltweisen der historischen Schule und die Poeten aus der Wolfgang Goetheschen Kunstperiode ganz eigentlich dieser Ansicht zugetan ... Eine zur Genüge wohlbekannte Regierung in Norddeutschland weiß ganz

---

anführten, solche aus dem Gebiet der Staatslehre, und zwar meist aus späterer Zeit. Seiner Tendenz gemäß, will er nur eine Abkehr Leos von der Hegelschen Linken, nicht von Hegel selbst zugeben. Indessen glaubt Krägelin (S. 195) einen „völligen Bruch" mit der Hegelschen Gedankenwelt feststellen zu können. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. Leo hat sich in dem Kampf gegen die Jünger, und seien es auch falsche Jünger gewesen, doch auch von den Ideen des Meisters entfernt, die jene ja nur fortbildeten; doch wirkte in der Tat Hegelscher Einfluß bei ihm immer noch fort.

[1]) „Ludwig Marcus, Denkworte", Tempelausgabe, IX. Bd., S. 183.

[2]) IX. Bd., S. 325f.

Digitized by Google

besonders diese Ansicht zu schätzen, sie läßt ordentlich Menschen darauf reisen, die unter den elegischen Ruinen Italiens die gemütlich beschwichtigenden Fatalitätsgedanken in sich ausbilden sollen, um nachher in Gemeinschaft mit vermittelnden Predigern christlicher Unterwürfigkeit durch kühle Journalaufschläge das dreitägige Freiheitsfieber des Volkes zu dämpfen ...“ Die Anspielungen auf Rankes eben beendete italienische Reise, auf seine Freundschaft mit Schleiermacher, auf die Gründung der „Historisch-Politischen Zeitschrift“ sind überdeutlich. Heinesche Wortwitzmanier enthüllt dann auch dem Stumpfesten, wer gemeint ist: „Immerhin, wer nicht durch freie Geisteskraft emporsprießen kann, der mag am Boden ranken, jene Regierung aber wird die Zukunft lehren, wie weit man kommt mit Ranken und mit Ränken.“ Und nun folgt als Gegensatz eine Schilderung jener „lichteren“ Ansicht, „wonach alle irdischen Dinge einer schönen Vollkommenheit entgegenreifen“. Heine meint, „die begeisterten Kämpen dieser Ansicht“ nicht nennen zu brauchen. „Ihr Hochstreben ist jedenfalls erfreulicher als die kleinen Windungen niedriger Ranken; wenn wir sie einst bekämpfen, so geschehe es mit dem kostbarsten Ehrenschwerte, während wir einen rankenden Knecht nur mit der wahlverwandten Knute abfertigen werden.“

Nach dieser Vernichtung sollte man nicht erwarten, daß Heine nun seinerseits zur Kritik der Hegelschen Fortschrittsteleologie Gedanken beibrachte, die sich mit den späteren Einwendungen Rankes aufs engste berührten. Klingt es nicht fast wörtlich an die Art und Weise an, in welcher der Historiker die Autonomie jeder Epoche begründet, wenn Heine schreibt: „... auf der anderen Seite wollen wir auch, daß die Gegenwart ihren Wert behalte, und daß sie nicht bloß als Mittel gelte und die Zukunft ihr Zweck sei?“ Er kommt im Ergebnis zu dem schönen Satz: „Das Leben ist weder Zweck noch Mittel; das Leben ist ein Recht“, womit aus der Ablehnung Hegelschen Stufenbaus dasselbe revolutionäre Ergebnis gezogen ist, das kurz darauf die Linke der Schule aus seiner Fortsetzung und Umkehrung gewinnen sollte. Dieser Perspektive wegen und wegen der zugleich philosophischen und politischen Bekämpfung Rankes hat diese kleine Glosse, die ein geistesgeschichtliches Dokument von Rang ist, unsere ausführliche Aufmerksamkeit beschäftigt.

Bemerkenswert ist, daß Ranke Heine sehr geschätzt hat und trotzdem dem Grafen Platen freundschaftlich verbunden war. Er nahm immer den einen gegen den anderen in Schutz. Ranke mag der einzige charaktervolle und bewußte Mann im geistigen Europa nach Platens „Romantischen Oedipus“ und Heines

Digitized by Google

„Bädern von Lucca" gewesen sein, der es mit beiden Dichtern halten konnte, ohne von seinem Selbst einzubüßen. Auch dieses persönliche Phänomen gehört zum Phänomen des Historikers.

Während er so neue Freunde gewann, war er nicht gerade ängstlich darauf bedacht, sich die alten zu erhalten. Wir gedachten schon des Jugendbundes mit Heinrich Ritter und der Entfremdung, die in späteren Jahren zwischen den beiden Gelehrten eintrat. Auch der „Offene Brief" Ritters aus dem Jahre 1867 hat uns schon kurz beschäftigt. An dieser Stelle soll er nicht — wie oben — als Quelle für das persönliche Verhältnis der Freunde benutzt, sondern seinem sachlichen Inhalt entsprechend gewürdigt werden.

Ritter hatte sich von seinem scharf antihegelschen Standpunkt allmählich entfernt. Sein „Versuch über die deutsche Philosophie seit Kant sich zu verständigen"[1]), legt Zeugnis ab von der Bemühung eines eklektisch und historisch gerichteten Denkers, die Probleme um ihre systematische Schärfe zu bringen und sie der eigenen Standpunktslosigkeit zuliebe in die Relativität eines sich ergänzenden, gleichberechtigten Nebeneinander herabzudrücken. Dabei ereignet sich die Paradoxie, daß Ritter — genährt durch Verbitterung und Sentiment — sich von dem eigentlichen Bundesgenossen seiner historischen Denkart, von Ranke, unversehens entfernt und ihn mit Argumenten bekämpft, die denen des einst gemeinsamen Feindes Hegel gar nicht unähnlich waren. Dies ist die geistesgeschichtliche Bedeutung des „Offenen Briefes".

Etwas breittretend, aber durchaus nicht unbedeutend, stellt Ritter das „Ideal einer allgemeinen Sittengeschichte" auf[2]), das ja an sich Ranke keineswegs fremd war. Als Kategorie des historischen Denkens konstatiert Ritter dann „einen Begriff der gesetzmäßigen Willensfreiheit"[3]), der — ebensoweit von der Willkür des Einzelnen, wie von der Naturnotwendigkeit tierischen Lebens — dem „objektiven Geist" Hegels durchaus entspricht. Der kann denn auch auf der folgenden Seite ohne Polemik zitiert werden.[4]) Zwar sagt Ritter auch jetzt noch, daß der naturwissenschaftlich-historische Rückschlag gegen die Oberherrschaft der Philosophie Hegel zur Last zu schreiben sei, der „diese Über-

[1]) „Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur", Braunschweig 1853, S. 217ff., 308ff., 393ff.

[2]) Ritter, „Offener Brief", S. 33.

[3]) Ebenda, S. 39ff., S. 44f.

[4]) Ebenda, S. 46.

Digitized by Google

hebung" verschuldet habe[1]) — doch hat seine Schrift im ganzen die deutliche Tendenz, die Philosophie gegen Rankes Geschichtswerk in Schutz zu nehmen und das „Eingreifen philosophischer Grundsätze in die Geschichte" gegenüber „einer poetischen oder dilettantischen Behandlung der Resultate der Geschichtsforschung vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes" für unumgänglich zu erklären.[2]) Daß Ranke dabei völlig verkannt wird, und zwar auf die typisch hegelianisierende Weise verkannt wird, geht aus dem Satz hervor: „Wenn du dem Speziellen größere Sorge von der deutschen Geschichtschreibung zugewendet wissen willst, so rätst du zur Vernachlässigung des Allgemeinen, welches derselben Pflege bedarf."[3]) Diese besorgten Worte, besorgt über die Gefahr, sich weiterhin nur „in die Partikularitäten der Erfahrung . . zu versenken, ohne in gleichem Grade das Verständnis des Besonderen aus dem Allgemeinen zu pflegen", richten sich — wie die ganze, über fünfundsiebenzig Seiten lange Schrift gegen die kurze Ansprache, die Ranke bei seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum gehalten hatte. Dort war von ihm kurz, anspruchslos und fast improvisiert noch einmal der Gegensatz zwischen historischer und philosophischer Schule hervorgehoben worden, in dem Ritter sich einst mit ihm einig gewußt hatte. Außerdem fielen einige Bemerkungen über die besonderen Vorzüge der deutschen Historiographie, der Ranke — wohl etwas autobiographisch — die liebevolle Verwertung der Einzelheit in höherem Grade als den wieder andersbegnadeten übrigen Völkern zubilligen wollte.

So zeigt Ritters „Offener Brief", daß man sich Hegel nicht ungestraft nähern konnte: die Gegensätze waren viel zu tief begründet und viel zu natürlich, als daß daraus nicht sofort eine Befeindung Rankes gerade in seinen Grundlagen hätte werden müssen. Gegen Schluß der Broschüre aber findet sich ein Satz, der Ranke ebensogut charakterisiert, wie er die Absicht der eigenen Schrift richtet. Wenn Ritter — im persönlichen Tone dieses Briefes — zu Ranke sagt: „Deine Praxis ist besser als deine Theorie"[4]), so ist das über diesen Einzelfall hinaus von eindringlicher Richtigkeit, macht jedoch jede und also auch die Rittersche Kritik, wenn sie einseitig an der Theorie geübt wird, von vornherein in ihrem Wert problematisch.

---

[1]) Ebenda, S. 54f.
[2]) Ebenda, S. 49.
[3]) S. 66 ebenda.
[4]) Offener Brief, S. 174.

Digitized by Google

Aber in der Tat: Rankes Praxis war besser als seine Theorie — oder jedenfalls besser als seine ausgesagte, nackte Theorie, wenn sie sich — selten genug — ohne Zusammenhang mit dem schöpferischen Prozeß des historischen Verstehens aussprach. Das zeigt sich deutlich in den wenigen direkten Äußerungen über Hegel und Hegelianer, welche die Untersuchungen dieses Kapitels beschließen und uns zu einer überpersönlichen Zusammenfassung der geistigen Kämpfe jener Epoche dienen sowie zu der systematischen Arbeit des nächsten Kapitels überleiten sollen.

V.

Es sollen im folgenden, der verschiedenen Absicht dieses und des nächsten Kapitels entsprechend, hier diejenigen Äußerungen Rankes unberücksichtigt bleiben, die sich zwar direkt gegen Hegel wenden, aber zur Einleitung oder im Verlauf historischer Arbeiten geäußert wurden, wie das bei den von Dove mitgeteilten Kollegstellen aus den dreißiger und vierziger Jahren und bei den Vorträgen für König Max der Fall ist. Diese Stellen werden ihren Platz erst im systematischen Zusammenhange finden und mögen dort zur Erläuterung solcher Sätze dienen, die den geschichtsphilosophischen Sinn nur tiefverborgen im Gestein der tatsächlichen Erzählung enthalten. Hier sollen nur mehr einige Urteile persönlichen und aktuellen Charakters folgen, deren Wiedergabe das Verständnis der sachlichen Entgegensetzung vorbereiten mag.

Einige dieser Äußerungen sind uns schon begegnet: als Ranke Heinrich Ritter gegen Hegel ermutigen wollte, sprach er von dem „bösen Nachbarn" und von den „Formeln der Schule"; ebenso konnten wir für die behandelten Personen und Vorgänge Rankes antihegelische Stellungnahme teils erweisen, teils erschließen. Etwas anders scheint der Fall bei jener Äußerung zu liegen, die Ranke 1835 über Gabler, den Nachfolger Hegels, tat, und die folgendermaßen lautet: „Mit Gabler ist nun die Hegelsche Philosophie vollkommen in Besitz gelangt; jedoch an diesem Beispiel sieht man recht, wie diese Besitznahme auch ein inneres Gut ist, nicht von außen gegeben werden kann, sondern auf der Kraft beruhen muß, die man hat. Gabler entspricht den Wünschen und Anforderungen seiner eigenen Glaubensgenossen nicht, seine Verpflanzung scheint ihm selber nicht ganz zuträglich, auch finde ich es borniert, eine Lehre, die nur als geistiger Antrieb wirksam sein kann, als System fesseln und in Geltung erhalten zu wollen; wodurch sie doch eben die Eigenschaft verliert, die ihr

Digitized by Google

Wert gab."[1]) Man hat in dieser Anerkennung der Hegelschen Philosophie als geistigen Antriebes eine Annäherung Rankes an den alten Feind sehen und diese auch in dem darauffolgenden Schreiben des Briefbandes erkennen wollen.[2]) In Wahrheit zeigt die Äußerung nichts anderes, als daß Ranke das Hegelsche System gerade in dem, was ihm wesenhaft war, entweder nicht verstanden, oder nicht gebilligt hat. Hegel wollte ja gerade nicht Antrieb, sondern Vollendung sein, oder, um modern zu sprechen, kein „offenes", sondern ein „geschlossenes" System bringen. Hegel fühlte sich ebensosehr als Vollender der Philosophie wie die eigene Zeit als Krönung der Weltgeschichte — aus dem Pathos dieser titanischen Überzeugung und nicht aus dem Zufall des Nichtweiterwissens heraus schloß er seine Geschichte der Philosophie mit der Geschichte des eigenen Denkens. Die chiliastische Überzeugung, daß nun nichts mehr kommen könne, trieb ihn zu jener Selbstvergottung, die erst die tiefe Quelle aller hochmütigen Gesten des im bürgerlichen Sinne Bescheidenen war. Es ist denkbar, daß dieser Tatbestand, der den Zeitgenossen Friedrich Wilhelm (IV.), Wolfgang Menzel, Franz Baader sehr deutlich wurde, Ranke entgangen ist, und daß er daher vorübergehend an einen Frieden glaubte. Das gleiche Mißverständnis ist ihm mit J. H. Fichte passiert, dessen Bestreben „die Spekulation zu vollenden", er für einen Widerspruch in sich selber hielt. Gerade dieser Wille aber, das endgültige, einmalige, allgemeine und notwendige Gefäß des bewußten Lebens zu schaffen, hat die Periode der großen Systeme befruchtet und ermöglicht. Ranke, dessen Lebensarbeit mit am meisten dazu beigetragen hat, den Boden des Systems zu untergraben, hat diesen Gegensatz zwar empfunden, aber nicht in der prinzipiellen Schärfe gewußt, wie er heute deutlich zu machen ist. Er hat das Hegelsche System zuweilen sozusagen Schleiermacherisch — heute würden wir sagen Cohensch — im Sinne einer unendlichen Annäherung und Erfüllung geradezu messianisch interpretiert. Doch Hegel glaubte, daß der Messias nicht mehr zu erwarten oder zu bereiten, sondern daß er gekommen sei, und zwar: im Träger seiner Philosophie. Nur wer vor diesem Gedanken nicht zurückschreckt, wird um die ganze Wucht und den ganzen Frevel der Hegelschen Selbstvergottung wissen. Weil Ranke nicht alles davon wußte, konnte er auch den philosophischen Wegbereiter einer religiösen Philosophie, Franz von Baader, mit Hegel zusammen in einen Topf der Ablehnung wer-

[1]) 53/54, S. 279, an Heinr. Ritter.
[2]) Lenz, a. a. O. II, 1, S. 503.

Digitized by Google

fen und die Opposition Baaders gegen Hegel mit den Worten abtun, daß sie ja beide „fast einer Richtung, nur in verschiedenen Irrgärten" seien.[1]) Das ist einfach falsch oder jedenfalls nur sehr primitiv richtig.

Andere Äußerungen Rankes über Hegel sind noch weniger prinzipiell gehalten. Einmal schreibt er von dem halb erfreulich, halb abstoßenden Eindruck, den ihm die Lektüre der Enzyklopädie hinterlassen habe[2]), dann wieder sagt er — etwas landläufig — dieser „neuen Scholastik" nach, sie sei bemüht, „die reale Welt nach ihren Schulmeinungen einzurichten"[3]), schließlich wird mit einer gewissen naiven Befriedigung das „Ende der Hegelschen und Schellingschen Philosophie" festgestellt.[4]) Das späte Datum dieses Briefes zeigt jedenfalls, daß von einer dauernden Annäherung an Hegel keine Rede sein könnte.

Höheren Wert hat eine andere Gruppe von Äußerungen. Sie suchen philosophische Erscheinungen als historische zu verstehen, nicht sich mit ihnen direkt auseinanderzusetzen. Vor allem ist da folgende Stelle aus den „Großen Mächten" von Wichtigkeit: „In kühnen Versuchen ermannte sich die Philosophie zu einer neuen Erörterung des obersten Grundes aller Erkenntnis. Nebeneinander, an demselben Ort, wesentlich verschieden, aber nahe verwandt, traten die beiden Richtungen der deutschen Philosophie hervor, welche seitdem, die eine mehr anschauend, die andere mehr untersuchend, sich neben- und miteinander ausgebildet, sich angezogen und abgestoßen, aber nur zusammen die Fülle des originalen Bewußtseins ausgedrückt haben."[5]) Es ist wohl zweifellos, daß Ranke bei diesem Satz an Jena und an Schelling und Hegel gedacht hat, die dort zusammen gearbeitet und sich von dort aus getrennt hatten. Die Souveränität, mit der er die Anschauung des einen und die diskursive Denkart des anderen selber dialektisch behandelt und „die Fülle des originalen Bewußtseins" als die Synthese dieser beiden möglichen Denkweisen erscheinen läßt, der Wertunterschied, den diese bedeutsame Äußerung von Rankes brieflichen oder journalistischen Urteilen unterscheidet, dies alles zeigt, wieviel tiefer auch sein philosophisches Denken wurde, sowie er Geschichte schrieb. Er mußte die Erde der Tatsachen mit beiden Füßen berühren, um seine Gedanken

[1]) 53/54, S. 185.
[2]) Zitiert bei Oncken, a. a. O.
[3]) „Einleitung zur historisch-politischen Zeitschrift", S. W., S. 3.
[4]) 53/54, S. 359.
[5]) „Abhandlungen und Versuche", S. 27.

Digitized by Google

wahrhaft frei im Luftraume der Spekulation schweifen lassen zu können.

Weniger offenbar, und erst durch Interpretation in ihren Beziehungen zu erkennen, sind zwei weitere Äußerungen Rankes, die sich im dritten und dem fünften Band der „Deutschen Geschichte" finden. Die erste Schilderung, die hier gemeint ist, spricht von den Wiedertäufern des 16. Jahrhunderts: ihre „apokalyptische Erwartung einer baldigen Umkehr der Dinge", um dann nach allerhand Tatsächlichem auch auf die Geschichtsphilosophie dieser merkwürdigen Männer zu kommen.[1]) Über diese heißt es: „Die Wiedertäufer fanden den verborgenen Sinn der Schrift darin, daß durch Gottes Wort im Anfang alle Dinge gut geschaffen; aber sie seien nicht gut geblieben; die Ordnung Gottes fordere ihre Wiederherstellung durch das Wort. Alles aber habe „in dreien", in drei Perioden, seinen Verlauf; neben das Eine trete ein Anderes, so daß das Vorige von dem Gegenwärtigen verdunkelt werde, bis zuletzt ein Drittes, nämlich das erscheine, was nicht weiter möge verändert werden."[2])

Es ist kaum denkbar, daß Ranke diese Sätze niedergeschrieben haben kann, ohne sich der Ähnlichkeit solcher Gedanken mit der Hegelschen Triasidee bewußt zu werden. Doch gedenkt er dieser mit keinem Worte, während ihn die politischen Folgerungen aus den wiedergegebenen Theorien sofort „an die Ideen der Herstellung der Welt und ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit durch gewaltsame Regierung" erinnern, „wie sie der revolutionäre Enthusiasmus einer späteren Epoche verkündigt hat".[3])

Ein wenig sicherer in bezug auf das Bewußtsein Rankes, seine Geschichtschreibung in eine lebendige Beziehung zur eigenen philosophischen Gegenwart gesetzt zu haben, können wir bei der zweiten Stelle sein, die für unseren Zusammenhang wichtig ist. Dort ist von Paracelsus die Rede, der folgendermaßen charakterisiert wird: „Es lebt in ihm ein sinnvoller, tiefer und mit seltenen Kenntnissen ausgerüsteter Geist, der aber von dem Einen, den er ergriffen, die Welt zu erobern meint — viel zu weit ausgreifend, selbstgenügsam, trotzig und phantastisch, wie solche wohl in der deutschen Nation noch öfter hervorgetreten sind."[4]) Man könnte Hegel fast mit denselben Worten schildern, und Ranke verrät uns selbst, daß Paracelsus ihm nicht nur ein Einzelner,

[1]) Deutsche Gesch., 8. Aufl., 1909, S. 365f.
[2]) Deutsche Gesch., III. Bd., S. 385.
[3]) Ebenda, S. 387.
[4]) Deutsche Gesch., V. Bd., S. 345.

Digitized by Google

sondern ein deutscher Typus war. Auch die Gegenwartsbeziehung für jene Stelle über die Wiedertäufer wird nun, in diesem völlig anderen Zusammenhang, gleichsam nachgeholt, wenn es weiter heißt: „Damals war mit der allgemeinen Bewegung der Geister auch ein Versuch verknüpft, das Joch der Zucht, die Regeln der antiken Disziplin, ja Kirche und Staat von sich abzuwerfen, die münzerischen Inspirationen, die sozialistischen Versuche der Wiedertäufer und diese paracelsischen Theorien entsprechen einander sehr gut; vereinigt hätten sie die Welt umgestaltet." Ranke konnte, als er diese Sätze schrieb, sehr wohl schon an den Zusammenhang zwischen der Hegelschen Lehre und ihrer Anwendung durch die Linke denken, die in diesen Jahren deutlich genug in die Erscheinung trat. Jedenfalls hat er — ob bewußt oder unbewußt — mit dem wiedergegebenen Bilde ein Porträt seines Gegners gezeichnet, das sich weit über die Diskussionen und Anfeindungen des Tages zur Klassik historischer Gegenständlichkeit erhebt.

Damit sind wir in eine Sphäre eingetreten, die auch unserer Darstellung der geistigen und menschlichen Kämpfe, in denen Ranke mitteninnen gestanden, einen überpersönlichen, einen historischen Sinn geben will. Zu diesem Zweck sollen noch einmal seine beiden größten Bundesgenossen, Savigny und Schleiermacher, in ihren geschichtlichen Auseinandersetzungen mit der Gegenpartei betrachtet sein. Dabei wird auch auf Rankes Stellung in dieser Periode ein letztes Licht fallen, das uns die Bedeutung seiner Geschichtschreibung und der ihr immanenten Ideenlehre neu beleuchten soll.

Es handelt sich um Schleiermachers Stellung zu der Frage der preußischen Kirchenunion und um diejenigen Savignys zu dem Thibautschen Plane eines allgemeinen deutschen Gesetzbuches.

Schleiermacher erscheint dem populären Bewußtsein schlechthin als ein Vorkämpfer der Union. Besonders ist dem so, seitdem Heinrich v. Treitschkes „Deutsche Geschichte" der Nation das eindrucksvolle Bild nahegebracht hat, wie der reformierte und der lutherische Pastor an der Berliner Dreifaltigkeitskirche, wie Schleiermacher und Marheineke, das Abendmahl gemeinsam genießen und so das Werk ihres Königs durch heiligen Brauch von innen her weihen. Über dieser repräsentativen Tatsache darf aber nicht die Gesamthaltung Schleiermachers zur Frage der Union und zu der mit ihr zusammenhängenden der gemeinsamen Kirchenagende vergessen werden, besonders deshalb nicht, weil diese Haltung sich vor und nach dem erwähnten Festakt völlig gleich blieb. Gerade auf diese, in zwölf bewegten Jahren festgehaltene

Digitized by Google

Einstellung durfte sich Schleiermacher 1831 gegenüber feindlichen Angriffen noch stolz berufen[1]) — und gerade sie spricht den Leser noch über die Grenzen der von Schleiermacher selbst bezeichneten Jahre hinaus, beim Studium jenes Bandes theologisch-praktischer Streitfragen ergreifend an, der als fünften Band seiner sämtlichen Werke posthum erschien.[2])

Schon 1799, in den „Briefen bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter" — tritt das eigentliche Motiv der Opposition Schleiermachers gegen die geplante Art der Union und der Agende deutlich, wenn auch noch nicht auf ihren späteren Gegenstand bezogen, zutage. Der Untertitel der Schrift lautet nämlich: „Von einem Prediger außerhalb Berlin" — ein Ton, der zwar durch eine erste Gegenschrift mit dem Untertitel „Von einem Prediger in Berlin" provoziert war, der aber doch zu häufig wieder durchklingt, als daß er zufällig hätte sein sollen. „Wir gehen diesmal weit auseinander" — so heißt es schon auf den ersten Seiten —, „. . . weil sie eben aus dem Standpunkte des Staates, oder wenigstens Ihrer Residenz urtheilen, ich hingegen, der ich von ihr und dem was in ihr vorgeht, so gut als nichts mehr weiß, nur nach einer allgemeinen Ansicht der Dinge eine Meinung fassen kann".[3]) Daß diese „allgemeine Ansicht" eine sehr spezielle, partikulär-provinzielle ist, zeigt sich in Ausrufen der folgenden Art: „Nun weiß ich in der That nicht mehr, was ich von den Berliner Gelehrten denken soll"[4]), sowie in jener spöttischen Abrechnung mit der unwahrhaftigen Nützlichkeitseinstellung der Berliner Geistlichkeit zur Judenfrage. Gleich die nächste Flugschrift beweist[5]), daß dieser Antiberlinismus keine rein gefühlsmäßige Antipathie gegen

[1]) „Vorrede zu den Predigten in bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgischen Konfession", S. 710; ebenso, S. 325, Anm., wo Schleiermacher schon auf 14 Jahre zurückblicken kann.

[2]) Berlin 1846. Sämtliche folgenden und die beiden vorhergehenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Band. In der „Vorrede" verteidigt sich Schleiermacher gegen den Vorwurf, in zwei Punkten seine Meinung geändert zu haben: „einmal in bezug auf die Festlegung der Geistlichkeit auf die symbolischen Bücher, und zweitens in bezug auf die Einführung einer allgemeinen Agende." Die in Anm. 1 angezogene Stelle stellt die Unwandelbarkeit seiner Ansichten für den ersten Punkt fest; sie ist auf den zweiten, genau mit dem ersten zusammenhängenden, sinngemäß auszudehnen.

[3]) Zitiert nach J. Ritter, Gesch. der jüd. Reformation, 2. Band: David Friedländer, S. 5.

[4]) Ebenda, S. 37.

[5]) „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenvereins, zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat", 1804, I.

Digitized by Google

die wachsende Hauptstadt Preußens war, sondern vielmehr Symptom einer sehr begründeten und tiefgehenden geistigen Einstellung. Das erste der beiden „Gutachten" handelt von der „Trennung der beiden protestantischen Kirchen" und gibt einen durchdachten und überzeugenden Entwurf einer Union, nachdem ihre Notwendigkeit und Unschädlichkeit mit kräftigen Gründen bewiesen ist. Höchst wichtig für unsere Fragestellung sind nun aber die Argumente, mit denen sich Schleiermacher gegen die „Uniformitätssucht"[1]) weitergehender und auf völlige Gleichmachung gerichteter Unionspläne abgrenzt. Er schreibt: „Es giebt Menschen, die alles in eine Form möchten gegossen haben, überall dieselbe Sache auch in derselben Gestalt und diese so einfach als möglich, weil es ihnen an Talent fehlt, sich zurechtzufinden in verwickelten menschlichen Dingen und zugleich an dem Sinne, in dem Gegenwärtigen auch seine Entstehung und den großen Zusammenhang der Kräfte und Begebenheiten anzuschauen: So haben sie es sich zum Gesetz gemacht alle Einrichtungen, welche die Spuren eines solchen Zusammenhanges an sich tragen, als gothisch und altfränkisch zu verschreien und auf ein albernes Urbild von Einfachheit so handfest sie können, überall loszuarbeiten. Mit diesem Streben nach Vereinfachung dünken sie sich Philosophen."[2])

Dies ausführliche Zitat wird uns viele andere ersparen. Es beweist klar genug, was sich nun bis zu Schleiermachers letzter Streitschrift immer wieder zeigt, daß die Art seines Auftretens in der Unionsfrage bestimmt war, durch einen gemäßigten Föderalismus, durch eine antizentralistische Haltung. Deshalb kommt er zu seinem Vorschlag, die Union durchzuführen, „ohne daß die Unterschiede im Lehrbegriff und die Abweichungen im Ritualen angetastet werden dürfen" — es soll lediglich ein freier Tausch der Prediger und Laien stattfinden können, die sich dem anderen Ritus anbequemen mögen — ohne den eigenen darum aufzugeben — ja, er meint sogar, daß „je mehr Eifer im Christentum wieder rege" werde, „um desto mehr auch diese Verschiedenheiten wieder hervortreten" würden.[3]) Deshalb warnt er in seinem ironischen Glückwunschschreiben[4]) die Mitglieder der Kommission vor „Aufstellung neuer lithurgischer Formeln", vor einer Zwangsagende und rät zu einer Gebetsammlung, die „recht vielseitig" ... die ganze Breite der verschiedenen Ansichten" umfasse, „welche

[1]) S. 47.
[2]) Ebenda, S. 46.
[3]) S. 302.
[4]) 1814, S. 157.

Digitized by Google

in der protestantischen Kirche, auch nach Abrechnung dessen, was man als unchristlichen Neologismus verwerfen muß, dennoch stattfinden."[1]) Weil er wußte, daß ein „Unterschied ... dadurch nicht verschwindet, daß man ihn ignoriert"[2]) trat er für die presbyteriale, dezentralisierte Synodalverfassung gegen die zentralistische Episkopalverfassung ein[3]); und ganz aus diesem Geiste heraus ist sein Protest gegen die gemeinsame Agende Friedrich Wilhelms III. entstanden. Seine prachtvolle Kampfesschrift „Über das lithurgische Recht evangelischer Landesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus" tritt für das Recht der Gemeinden, die er noch „Gemeinen" nennt, kräftig ein, vor allem für ihre Befugnis, sich den Gottesdienst selbst zu ordnen, unbeschadet des rein negativen iuris majestici circa sacra, das kein positives ius sacrum sei oder werden dürfe.[4]) Er bestreitet dem König das Recht, „oberster Bischof" zu sein, und sucht es kirchenhistorisch und kirchenrechtlich zu entweisen[5]); er geht — als seine theoretischen Einwände nichts nützen, in seiner Überzeugungstreue so weit, an der Spitze von zwölf Berliner Geistlichen die Einführung der neuen Agende zu verweigern. So kommt es zum offenen Konflikt mit Staat und König; Kamptz spielt schon mit dem angenehmen Gedanken an Schleiermachers Ausweisung. Bezeichnenderweise nimmt „der philosophische Marheineke", wie Schleiermacher ihn seiner Frau charakterisiert[6]), sein engerer, inzwischen zu Hegel übergegangener Kollege in Lehr- und Pfarramt, begeistert für den Erlaß des Königs Stellung, den er als eine weltgeschichtliche Tat preist, und wendet sich also schroff gegen den protestierenden Amtsbruder. Wie ernst für diesen der Konflikt war, geht aus einem Brief Schleiermachers an seinen studierenden Sohn hervor, in dem es heißt: „Es fehlt nicht an Verdrießlichkeiten, ja an bedenklichen Krisen, in den kirchlichen und Universitätsverhältnissen, und Du mußt immer an die Möglichkeit denken, daß ich meine dermalige Stellung nicht solange, bis Du aus der gewöhnlichen juristischen Laufbahn versorgt bist, festhalten kann."[7]) Es mag in diesen Worten ein wenig von jener, allen

[1]) S. 175.
[2]) S. 381.
[3]) Z. B. S. 215, S. 265 und in der Schrift „Über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung", 1817, S. 219ff.
[4]) 1824, S. 479ff.
[5]) S. 530f.
[6]) „Schleiermachers Leben in Briefen", S. 400, Brief vom 4. Aug. 1827.
[7]) „Schleiermachers Leben in Briefen" II, S. 382.

Digitized by Google

Vätern eigenen Manier enthalten sein, durch tendenziöse Verschlechterung ihrer Lage studierende Söhne anzutreiben; trotzdem bleibt das Zeugnis bezeichnend genug. Ein Brief an die Schwester, länger als ein Jahr nachher geschrieben, berichtet denn auch von unvermeidlichen Kämpfen, und daß es diesmal „außerordentlich nahe" an einer „Katastrophe" war.[1])

Aber auch nach der Aussöhnung mit dem Staat — die „Zwölfe" bekamen einen ziemlich scharfen Verweis, gegen den Schleiermacher sich sofort noch einmal verantwortete[2]) — kann der Protestant nicht schweigen. Das „Gespräch zweier selbstüberlegender evangelischer Christen über die Schrift Luther in bezug auf die neue preußische Agende"[3]) und ebenso die beiden letzten Stücke der Sammlung, aus dem Jahre 1831 stammend, nehmen immer wieder dasselbe Thema auf: Autonomie der Gemeinde gegen Zwangsgewalt des Staates, Aufbau von unten anstatt Anordnung von oben, die Vereinigung der individuellen Gemeinschaftszellen statt der großen Betkaserne — das sind die Forderungen, die Schleiermacher zu erheben nicht müde wird. Einmal klingt sogar das erste: antiberlinische Motiv noch einmal an — gerade im preußischen Staat, wo soviel Abneigung gegen eine „Zentralprovinz" und ihren überwiegenden Einfluß bestehe, sei eine schematische Vereinerleiung der kirchlichen Dinge besonders unmöglich. Immer wieder spricht der Antizentralist.

Man wende gegen diese Deutung nicht ein, daß Schleiermachers Jugendeindrücke in der „Evangelischen Brüdergemeinde", derer er gerade in diesen Zusammenhängen oft und gern gedenkt, wesentlicher zur Erkenntnis seiner Haltung sei, als dieser Antizentralismus. Gewiß hat er in seiner Heimatgemeinde die erste uniierte Gemeinde vor sich gesehen, deren Einheit ganz in der beiden Teilen gerecht werdenden Art zustande gekommen war, die er selbst später als allgemein gültige Lösung der Frage vorschlug. Aber er hat doch wohl gerade dies Erbteil seiner Jugend deshalb so treu bewahrt, weil es ihm auch innerlich ganz gemäß war; und wer gar Schleiermachers reformierten Standpunkt gegenüber der sich auf die lutherische Seite neigenden Agende als einzigen Grund seines Verhaltens angeben wollte, würde gar zu pragmatisch an der Oberfläche haften bleiben. Wenn man umgekehrt sagen könnte, daß Schleiermachers Dezentralismus mit seinem philosophischen Standpunkt eng zusammenhängt und sich

[1]) Ebenda, S. 388f. an Charl. v. Kahten, 26. Juli 1827, vgl. auch S. 404.
[2]) Ebenda, S. 402, an den Sohn, 8. Aug. 1827.
[3]) Schleiermacher, S. W., V. Bd., S. 539ff. 1827.

Digitized by Google

auf die ihm eigentümliche Wertung des Individuellen gründet, so wäre das kein Einwand, sondern ein Argument mehr für die hier versuchte Deutung, das seine volle Tragfähigkeit sogar erst in der noch folgenden Zusammenfassung wird erweisen können.

Vorher aber sei die Bemühung gewagt, auch Savignys historische Auseinandersetzung mit Thibaut in Beziehung zu den gleichen Kategorien des Zentralismus und Dezentralismus zu bringen, die wir aus der Analyse Schleiermachers gewannen.

Der Heidelberger Jurist A. F. J. Thibaut hatte im Jahre 1814 eine aufsehenerregende Schrift erscheinen lassen, deren Tendenz im Titel genau ausgedrückt ist: „Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland." Der Zeitpunkt des Erscheinens, kurz nach dem großen Freiheitskriege ist nicht zufällig, sondern verknüpft mit dem inneren Sinn des Aufrufes „Deutschland hat jetzt durch Befreyung seines Bodens zwar seine Ehre gerettet, und sich die Möglichkeit einer glücklichen Zukunft errungen"[1]) — so lautet der erste Satz des Buches. In dieser Situation will Thibaut, unbeschadet jenes „Reichtums des Mannigfaltigen", dessen Vorteile er den Deutschen gern zubilligt, der Zersplitterung ihres Charakters durch ein einheitliches und schriftliches Gesetzbuch entgegenwirken, für dessen Verwirklichung er eine Reihe bestimmter Vorschläge beibringt. Diese lassen einen durchaus gemäßigten, aber doch deutlichen Zentralismus erkennen. „Schon die bloße Einheit wäre unschätzbar. Wenn auch eine politische Trennung stattfinden muß und soll, so sind doch die Deutschen hoch dabey interessiert, daß ein brüderlicher gleicher Sinn sie ewig verbindet, und daß nie wieder eine fremde Macht den einen Theil Deutschlands gegen den anderen mißbrauche. Gleiche Gesetze erzeugen aber gleiche Sitten und Gewohnheiten, und diese Gleichheit hat immer zauberischen Einfluß auf Völkerliebe und Völkertreue gehabt."[2])

Savignys berühmte Gegenschrift erschien noch im selben Jahre unter dem Titel: „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft." Der „Beruf" — das Wort steht hier im Sinn von „Berufung" — zur Gesetzgebung wird verneint, der zur Rechtswissenschaft bejaht: dies ist das Ergebnis des Buches. Uns wird hier beschäftigen müssen, wie es zustande kommt.

Savigny wendet sich mit gleicher Schärfe gegen beide Forderungen Thibauts: sowohl gegen die der Kodifizierung wie gegen die der Unifizierung des Rechts. Man hat über der ersten

[1]) S. 38 der Textausgabe von J. Stern, „Thibaut und Savigny", Berlin 1914. [2]) Stern, S. 51.

Digitized by Google

Gegnerschaft, die Savignys prinzipiellen Standpunkt ebensosehr vom römischen Recht beeinflußt zeigt, wie sie ihn andererseits in die Nähe der lebendigen mündlichen Tradition englischer Gerichtsbarkeit rückt[1]), die zweite vergessen, die der ersten an systematischer Tragweite zwar nachsteht, ihr dafür aber an historischer Bedeutung weit überlegen ist. Nach Savigny besteht nämlich der Grund, „wenn man über die Verschiedenheit der Landesrechte klagt", vor allem „in der unbeschreiblichen Gewalt, welche die bloße Idee der Gleichförmigkeit nach allen Richtungen nun schon solange in Europa ausübt: eine Gewalt, vor deren Mißbrauch schon Montesquieu warnt . . ." „In jedem organischen Wesen, also auch im Staate, beruht die Gesundheit darauf, daß beides, das Ganze und jeder Theil, im Gleichgewicht stehe, daß jedem sein Recht widerfahre." Es „kann die lebendige Liebe zum Ganzen bloß aus der lebendigen Theilnahme an allen einzelnen Verhältnissen hervorgehen, und nur wer seinem Hause tüchtig vorsteht, wird ein trefflicher Bürger sein. Darum ist es ein Irrtum zu glauben, das Allgemeine werde an Leben gewinnen durch die Vernichtung aller individuellen Verhältnisse".[2]) In diesen Sätzen haben wir das dezentralistische Bekenntnis eines Mannes vor uns, der in der Juristerei einen ähnlichen Kampf führt, wie Schleiermacher in der Philosophie und praktischen Theologie. Auch hier wird der Wert auf die Autonomie des kleinen Organismus gelegt, der nicht Atom, aber Kollektivindividuum und als solcher Kulturträger ist. Thibaut ist in seiner Antikritik[3]) sehr bezeichnenderweise von dem gemäßigt zentralistischen Standpunkt der ersten Schrift zu einer schärferen Formulierung der notwendigen Einheit fortgeschritten, so wenn er gegen Savigny ausführt: „Allein eine solche Mannigfaltigkeit und Einheit, wie unser Verfasser nach dem obigen wünscht, scheint mir die Nation noch tiefer in ihre bisherige grenzenlose Ohnmacht und Zersplitterung herabzustoßen", oder wenn er feststellt: „Mit voller Überlegung hat die Deutsche Nation nie geschaffen, was ihre Glieder jetzt trennt und verwirrt; und so soll man denn mit aller Macht Heylmittel herbeischaffen, nicht aber den Kranken glauben machen, daß seine Pein so recht das wahre Gutbefinden und Wohlbehagen sey."[4])

---

[1]) Auf die sich merkwürdigerweise gerade Thibaut, der ihr so fern steht, einmal bezieht.

[2]) „Beruf", S. 95, zitiert nach Stern, a. a. O.

[3]) „Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1814, Nr. 59; hier zitiert nach Stern, a. a. O., S. 174ff.

[4]) Stern, a. a. O., S. 173.

Digitized by Google

So stehen wir auch hier mitten auf dem historischen Boden jenes großen Streites zwischen deutschem Zentralismus und Dezentralismus, der im XIX. Jahrhundert zu seiner gigantischen, wenn auch letzthin ungelöst gebliebenen Krise kommen sollte und sich seit der Befreiung von der Fremdherrschaft im Kampf um Kirchen- und Rechtsunion ankündigte, noch bevor er zu eigentlich kräftigem politischen Eigenleben kam. In dieser vorwiegend noch rein geistigen, vom Austragen der Machtverhältnisse unberührten Sphäre haben auch Hegel und Ranke in die denkwürdige Auseinandersetzung eingegriffen.

Zur Frage der Union und Agende ist Hegels Stellungnahme nur indirekt zu erschließen. Indessen gibt das Verhalten seines Schülers Marheineke Auskunft über die Richtung seiner Sympathie. Außerdem darf man jene Stelle aus den geschichtsphilosophischen Vorlesungen dieser Jahre hier heranziehen, die sehr möglicherweise geradezu auf die aktuellen Kämpfe gemünzt ist: Indem Hegel Luther völlig Recht gibt, daß er auf dem Marburger Religionsgespräch die zwinglianische Entwirklichung des Abendmahls entschieden abgelehnt und es lieber zum Schisma haben kommen lassen, protestiert er implicite gegen die Schleiermachersche Lösung, die Dogma und Brauch gar nicht zur Diskussion stellen und jeder Kirche die ihren unversehrt erhalten wollte, und nimmt damit, zum mindesten indirekt, für die ziemlich energisch lutherische Agende, wie sie dann tatsächlich durchgeführt wurde, Stellung. Immerhin kommen wir hier über Konstruktionen nicht hinaus. Für Rankes Stellungnahme zu dieser Frage wissen wir nichts — die „ausgesuchte Berechnung", die Doves frommes Wort über ihm walten läßt, hat seine friedliche Natur diesem ersten Streit noch ferngehalten: er kam erst nach seinem Austrag nach Berlin. Desto besser sind wir im Falle Savigny-Thibaut über seine und Hegels Sympathien orientiert.

Thibaut ist fast ein Hegelianer zu nennen — in seinem Aufruf hatte er „die wahre Rechtswissenschaft, d. h. die philosophierende"[1]), der historischen Schule gegenübergestellt und für die Neugestaltung des Rechtes gefordert, daß in Zukunft mehr Philosophen den gesetzgebenden Juristen beizuordnen seien.[2]) Dieser sachlichen Übereinstimmung mit Hegel entsprachen die freundlichsten persönlichen Beziehungen, die von der Heidelberger Zeit des Philosophen her ihren Ursprung nahmen und bis zu Hegels Tode in solcher Stärke andauerten, daß seine Witwe „dem edelsten

[1]) Stern, a. a. O., S. 48.
[2]) Stern, a. a. O., S. 50.

Digitized by Google

Freund Thibaut" ihren jüngeren Sohn Emanuel zum Studium schicken wollte.[1]) Wie all diese Gelehrtenfreundschaften war auch diese durch ihren sachlichen Untergrund lebendig, der denn auch den Freunden und dem ganzen Hegelschen Kreis deutlich im Bewußtsein war — so durfte Kreuzer den Juristen mit anderen als Bundesgenossen gegen die bloße Empirie, d. h. also als Bundesgenossen im System anführen.[2])

Dem entspricht es ganz, daß Hegel den Freund im Kampf gegen Savigny nicht im Stiche ließ, sondern — wenn auch nachträglich — in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" für ihn Partei nahm. Dieses Buch, das — wie man mit Recht bemerkt hat[3]) — schon seinen Untertitel „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß" im bewußten Gegensatz zur historischen Rechtsschule trägt, ist in den mannigfachsten Beziehungen Savigny entgegengesetzt. Der hatte im „Beruf" das preußische Landrecht verworfen — Hegel ist in seinen Konstruktionen sehr häufig von ihm abhängig[4]); Savigny hatte in seiner „Lehre vom Besitz" und auch schon im „Beruf" den abstrakten, romanistischen Begriff des „Eigentums" zum höheren Rechtsprinzip erhoben —, für Hegel dagegen gibt es keinen „leeren" Besitz, der nicht durch Arbeit immer wieder verwirklicht wird.[5]) Und so greift denn der Philosoph auch Savignys Bedenken gegen Thibauts Plan aufs heftigste an: es sei ein Armutszeugnis für das deutsche Volk, das Savigny mit seiner Skepsis ausspreche.

Dagegen hat Ranke — ebenso wie Niebuhr — allem Anschein nach für Savigny Partei genommen. In der „Deutschen Geschichte" erwähnt er ihn als einen von den „kundigsten Männern", die über „historische Gelehrsamkeit und kritisches Talent" urteilen können[6]); in einem Briefe aus späterer Zeit zeigt er sich noch lebhaft am ferneren Fortgang des wissenschaftlichen Streites interessiert, ohne daß allerdings aus dieser Erkundigung nach einem soeben erschienenen juristischen Buche die eigene Stellung deutlich würde.[7]) Diese geht aber aus einer Stelle in den „Päpsten" hervor, die folgendermaßen lautet: „Denn die alten Gesetze

---

[1]) „Briefe von und an Hegel" II, S 381.

[2]) Ebenda, S. 64 und S. 121; vgl. auch S. 205 u. 245.

[3]) Franz Rosenzweig, „Hegel und der Staat", Berlin 1920, II, S. 104ff.

[4]) Vgl. vor allem den Nachweis von Rosenzweig.

[5]) Rosenzweig II, S. 108.

[6]) Deutsche Gesch. V, S. 343.

[7]) 53/54, S.264, 1833.

Digitized by Google

beruhten doch überhaupt auf alten Zuständen."[1]) Hier zeigt sich Ranke durchaus von der organischen, sozusagen vegetativen Gesetzestheorie Savignys beherrscht. Wer an eine derartige Entstehung des Rechts aus dem Unbewußten des Volkes glaubte, der konnte kein Anhänger eines konstruktiven Versuches sein, das Recht zu machen.

Wenn also hier für diesen Fall Rankes und Hegels Stellungnahme klar zu erkennen ist und die beiden sich in der nun schon gewohnten Weise antithetisch gegenüberstehen, so geht doch die Absicht dieser zusammenfassenden Untersuchung über eine solche Feststellung hinaus. Es läßt sich nämlich zeigen, daß der eigentliche Gegensatz, der zwischen dem Geschichtsphilosophen und dem Historiker auszutragen war und ist und der ja weder zur Frage der Kirchenunion noch zu der des einheitlichen Rechts in unmittelbarer Beziehung steht, doch unter die gleichen Kategorien von Zentralismus und Dezentralismus zu bringen ist.

Der Unterschied zwischen dem Rankeschen und dem Hegelschen Weltbild ist nämlich nicht ganz mit den Gegensatzpaaren „intuitiv" und „spekulativ" oder „empirisch" und „konstruktiv" einzufangen, wie das wohl zuweilen versucht wurde. Wir sahen schon, daß nie ein Philosoph größere Massen von Empirie bewältigt hat als gerade Hegel, daß selten ein Historiker sich mehr über die über- und außersinnlichen Zusammenhänge, um Gott und um die „Ideen" abmühte als Ranke. So geben die obengenannten Antithesen zwar richtig die Beschwerung und Richtung wieder, die für das Schaffen der historischen und philosophischen Schule maßgebend war, nicht aber sind sie einander ausschließende Begriffe, die ihren Gegenstand wirklich definieren, d. h. abgrenzen. Dies ist erst möglich, wenn wir von dem Gegensatze zentralistischen und dezentralistischen Denkens reden, was zudem noch den Vorteil hat, aus der etwas luftigen Sphäre der nur geistesgeschichtlichen Kategorien in die Realität der großen historischen Auseinandersetzungen hineinzuführen.

Um eine Mitte gruppiert, hierarchisch geordnet und stufenweise zur transzendenten Wirklichkeit ansteigend, sei sie nun Kants „Ding an sich", Fichtes „Ich", Schopenhauers „Wille" oder Hegels „Absolutes Selbstbewußtsein", sind all diese philosophischen Systeme der Jahrhundertwende Gebilde zentralistischen Einheitsdenkens. Die Philosophie hat die Entwicklung der deutschen Geschichte des XIX. Jahrhunderts im Geiste vorweg genommen — und als diese dann (mit dem Zollverein von 1818) in die Wirklich-

[1]) „Päpste" II, S. 336.

Digitized by Google

keit zu treten begann, da näherte sich die Zeit der großen Systeme schon wieder ihrem Ende. Auf dem von ihnen gedüngten, vom befreiten Revolutionsindividuum umgepflügten und vom wiedergeborenen historischen Sinn besäten Boden entstanden die Einzelwissenschaften zu neuem Leben. Sie vertraten das Prinzip des dezentralistischen Geistes gegenüber dem Zentralismus des Systems. So wurde wohl das in viele Teile gesplitterte Deutschland nicht zufällig, sondern aus einer tieferen inneren Notwendigkeit heraus die Stätte ihrer fruchtbarsten Ausbreitung und Vertiefung. Und wie Schleiermacher gegen die Union der Kirche, wie Savigny gegen die Union des Rechts, so hat Ranke gegen die Union des philosophischen Denkens den Kampf seines Lebens geführt. Als letzter ist er in die Bahn getreten, daher ist seine Aufgabe von der entscheidendsten Bedeutung gewesen.

Aber, so kann man fragen, ist diese Zusammenfassung nicht selbst von „zentralistischem" Geiste erfüllt? Von Einzelheiten ausgehend, kommt sie zu einem allgemeinen, synthetischen Ergebnis. Hätte Ranke eine derartige Folgerung noch zugelassen oder gar selbst vollzogen? Das ist eine von denjenigen Fragen, deren Beantwortung wir von der systematischen Darstellung des nächsten Kapitels erwarten.

Digitized by Google

3. Kapitel.

Rankes Ideenlehre und Hegels Philosophie der Geschichte.

Ein systematischer Vergleich.

Vorbemerkung: Ranke war kein Philosoph und Hegel war kein Historiker. Die Bedeutung dieser Tatsache ist im vorigen Kapitel herausgestellt worden; die dortige Betrachtung hat eigentlich die Unvergleichbarkeit zweier Männer erwiesen, die in grundsätzlich verschiedener Verhaltungsweise sich der Welt der Erscheinungen geistig zu bemächtigen suchten. Außerdem aber zeigte sich, daß eine gemeinsame Sphäre zwischen den beiden Antipoden immerhin besteht: womit in diesem Zusammenhang nicht gewisse Übereinstimmungen und Einzelheiten bezeichnet, sondern lediglich der Bezirk umschrieben werden soll, der allein eine systematische Vergleichung überhaupt zuläßt. Dieser Bezirk umfaßt den ganzen Hegel — wie wir sehen werden, sogar auch den Logiker — und nur einen kleinen Bruchteil von Rankes geistiger Existenz: nur seine „Ideenlehre". Diese soll allerdings nicht allein aus den unmittelbar ausgesprochenen geschichtsphilosophischen Erkenntnissen erschlossen werden, sondern in mindestens gleichem Maße aus der Geschichtserzählung selbst, in der solche Erkenntnisse häufig immanent enthalten sind. Denn es gehört ja gerade zu Rankes innerster Art, daß er besser philosophierte, wenn er Geschichte schrieb, als wenn er zu philosophisieren versuchte.

Trotz dieser Erweiterung aber wird die jetzt vorzunehmende Erörterung nicht den ganzen Ranke fassen und zur Vergleichung heranziehen können. Es bleibt ein Ausschnitt, unter ganz bestimmten, ihm selbst fremden Gesichtspunkten aus seinem Lebenswerk ausgewählt, dem nun die Totalität des Hegelschen Systems gegenübergestellt wird, daß sich zwar nicht seinem Umfang, aber seinem Begriff nach in der Geschichtsphilosophie völlig entfaltet. Hegel ist vielleicht noch als Naturphilosoph, jedenfalls als Rechts- und Religionsphilosoph der Philosoph der Weltgeschichte. Die Geschichte ist das Organon seines Denkens, in ihrem Verlauf entwickelt sich sein System: es findet seine Krönung in ihrem Ende,

Digitized by Google

wenn nämlich jene letzte objektive Identität zwischen den Geschehnissen und ihrem immanenten Selbstbewußtsein erreicht ist. So liegt es schon in der Beschaffenheit der hier zu vergleichenden geistigen Mächte selbst, daß ein Teil-Ranke dem ganzen Hegel gegenübergestellt werden muß. Eine biographische Betrachtung wird zum Schluß die Aufgabe haben, die damit notwendig gewordene Schiefheit des folgenden systematischen Vergleichs wieder zurechtzurücken und ihr so erst ihren zutreffenden Ort im Rahmen der ganzen Untersuchung anzuweisen.

I.

Die gemeinsame Grundlage, auf der nun die Vergleichung zwischen Rankes Ideenlehre und Hegels Geschichtsphilosophie möglich wird, ist das beiden Männern gemeinsame Interesse für die Geschichte, das ja an und für sich durchaus nichts Selbstverständliches ist. Damit ist zugleich ein Charakteristikum der ganzen Epoche von 1815 bis 1830 ausgesprochen. Dieselben Gegensätze, die im 18. Jahrhundert auf dem Gebiet der Naturwissenschaft ausgefochten wurden, kamen damals im Bezirk der Geschichte zur Entscheidung. Die Frage nach dem Nutzen und Nachteil der Historie konnte in jenen Jahren nicht in der späteren und früheren Weise gestellt werden; auch wer — wie wir — Hegel als Vollender der Aufklärung betrachtet, wird zugeben müssen, daß er einen in hohem Grade historisch bestimmten Rationalismus vertrat.

Über diese für die ganze Zeit geltende Gemeinsamkeit hinaus tritt Hegel jedoch noch durch den phaenomenologischen Grundzug seiner Philosophie in die unmittelbare Nähe Rankes.

Wenn es Kants ständiges — auch von Hegel gewürdigtes[1]) — Verdienst bleibt, die Subjekt-Objektspaltung der vorkritischen Philosophie durch die Einheit der Apperzeption einerseits und durch den transzendentalen Gegenstand andererseits überwunden zu haben, so hat er gerade durch diese philosophische Leistung die Form-Inhaltsspaltung des idealistischen Denkens unerhört vertieft. Raum und Zeit waren „nur" noch Formen der Anschauung, die Kategorien wurden Formen des Denkens, die sinnliche Welt war Erscheinungswelt, der nun die eigentlichen Gegenstände, als Dinge an sich, in unerkennbarer Realität gegenüberstanden. Durch diesen philosophischen Akt war die Welt gespalten, die Denkformen von ihren Denkinhalten gerissen.

---

[1]) Phän. Lasson, S. 158 in der Abgrenzung Kants vom „schlechten Idealismus".

Digitized by Google

Diese selbe Dualität setzte sich auf dem Gebiete der praktischen Vernunft fort, indem sie das Sein vom Soll, das Empirische vom Intelligiblen trennte.

Gegenüber dieser Auffassung steht Hegel mit seiner grundsätzlich entgegengesetzten Konzeption von der Einheitlichkeit der Welt. Sein System ist monistisch. Der Kantische Fundamentalunterschied zwischen „Form" und „Wesen" wird völlig geleugnet und durch einen, dem Goetheschen verwandten Entwicklungsbegriff ersetzt, der geprägte Form lebend sich entwickeln läßt.[1]) Die Unerkennbarkeit des Dings an sich beruht bei ihm nicht, wie bei dem großen Vorgänger, im Unvermögen unseres Verstandes, sondern in der Leerheit dieses Dings an sich selber. Hier macht ein wundervolles Bild — wie oft bei Hegel an den zentralen Stellen seines logischen Mythos — ganz klar, was gemeint ist: der Blinde kann in der Welt ebensowenig sehen, wie der Sehende in der reinen Finsternis oder im reinen Licht.[2]) Ein andermal drückt Hegel die gleiche Erkenntnis von der Unwesenheit der Dinge an sich in einem noch großartigeren Bilde aus, das auffälliger, aber noch nicht bemerkterweise mit der berühmten Nachdichtung übereinstimmt, die Novalis dem „verschleierten Bild von Sais" gewidmet hat. „Es zeigt sich, daß hinter dem sog. Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahinter gehen. Ebensosehr, damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann."[3])

Derselbe Monismus gilt in der praktischen Vernunft. „Was sein soll, das ist in der Tat auch" und „die Wahrheit der Absicht ist nur die Tat selbst"[4]) — Sein und Sollen, Motiv und Tat werden nicht mehr voneinander getrennt.

Trotzdem aber fallen Erscheinung und Wahrheit nicht von vornherein zusammen. Das Absolute als ihre letzthinige Identität im sich selbst wissenden Selbstbewußtsein, als Einheit von Substanz und Subjekt, ist vielmehr „wesentlich Resultat"[5])

---

[1]) Phän. 14. Vgl. auch S. 157, wo die Untrennbarkeit von Form und Inhalt für das Gebiet der Kunst gezeigt wird. Wichtig ist, für den tiefen Einheitsbezug des Hegelschen Denkens, wie sich diese anscheinend rein erkenntnistheoretisch-ästhetische Einsicht sofort geschichtsphilosophisch umsetzt und der Fortschrittsteleologie dienen muß: deshalb sei es kein Vorzug der indischen Dichtung vor der späteren griechischen, daß sie formal bedeutender war.

[2]) Phän., S. 96f.

[3]) Phän., S. 112.

[4]) Phän., S. 107.

[5]) Phän., S. 14, vgl. auch S. 157.

Digitized by Google

und damit Aufgabe der philosophischen Dialektik. Vom abstrakten, d. h. allgemeinsten und leersten Begriff ausgehend, schreitet sie im Dreitakt immer mehr bis zur konkreten Erfüllung vor.[1]) Das dabei durchschrittene Gebiet ist das Reich der Phänomenologie; ihre Aufgabe ist es, fortschreitend das „Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten"[2]); Träger dieser Aufgabe ist der philosophische Mensch. „Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet."[3]) Es ist also ein Reich der Mitte, wenn man will ein Reich zwischen Himmel und Erde, zwischen Spekulation und Empirie, in dem sich die Hegelsche Phänomenologie verwirklicht. Um es zu erschließen, ist ein Denken der Mitte notwendig. Und in der Tat hält Hegels „Begreifendes Denken" — nach eigenem Geständnis — die Mitte zwischen dem „materiellen (naiv-realistischen) Denken", das als zufälliges Bewußtsein nur in den Stoff versenkt ist, und dem rein formalen Denken, das — unbeschwert vom Stoff — nur bewegendes (d. h. regulatives) Prinzip sein will.[4])

Deshalb kennt Hegels Denken keine transzendente Realität: „. . . was nicht als ein Selbstwesen für das Bewußtsein ist, d. h. was nicht erscheint, ist für es gar nichts."[5]) Diese erkenntnistheoretische Position setzt sich dann systematisch um in die berühmte geschichts- und rechtsphilosophische Gleichung von der Identität der Vernünftigkeit und der Wirklichkeit. Das Gültige ist das Geltende, das Vernünftige das Seiende, die Philosophie der Geschichte ihre Wirklichkeit. Konservative und sozialistische, meist aber philosophische Mißversteher Hegels, vor allem Feuerbach, haben aus diesem System einen absoluten Positivismus erschlossen, indem sie das Geltende zum Gültigen, das Seiende zum Vernünftigen, die Wirklichkeit der Geschichte zu ihrer Philosophie erhoben[6]), ähnlich wie Schopenhauer aus Kants Erscheinungswelt eine Welt des Scheins machte und damit den kritischen Idealismus in einen absoluten Idealismus umdeutete. So nehmen

---

[1]) Phän., S. 224. [2]) Phän., S. 23. [3]) Phän., S. 122. [4]) Phän., S. 40.
[5]) Phän., S. 168.

[6]) Franz Rosenzweig hat gezeigt, wie wesentlich die Reihenfolge der Erkenntnisse bei dem berühmten Motto zur Rechtsphilosophie ist: „Das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig" — nicht etwa umgekehrt, wie die Reaktionäre folgerten. Es handelt sich da um die prinzipiell gleiche Verkehrung, die wir im Text für den philosophischen Bezirk abwiesen.

Digitized by Google

Schopenhauer und Feuerbach, die gegensätzlichsten Typen philosophischen Besinnung, beide vom deutschen Idealismus her, ihren Ausgang. Aber es ist nicht nur Mißdeutung, was aus dieser ungewollten Nachfolge spricht: im Keime nur angedeutet steckt in der Tat ein gut Stück asketischer Diesseitsverneinung in Kants transzendentalem, ein Ansatz zu realistischer Diesseitsbejahung in Hegels phänomenologischem Idealismus. Die Nachfolger haben diese Keime verabsolutiert, aber sie können uns die immanenten Denkmöglichkeiten der beiden Systeme immerhin deutlich kontrastieren[1]).

Von hier aus ist Hegels Beziehung zur Empirie nunmehr tiefer zu verstehen. Ebensowenig wie eine transzendente Realität („Ding an sich") gibt es für ihn das a priori — beide Positionen gehören ja als sich gegenseitig ermöglichende und bestimmende Pole einer Correlation notwendig zusammen — sondern nur den dialektischen Prozeß, der durch das Reich der Erscheinungen hindurchführen muß. Die letzte Übereinstimmung zwischen Noumenon und Phänomenon wird durch die Annahme einer prästabilierten Harmonie, jenes idealistischen Identitätsbegriffes zwischen der tätigen Vernunft des philosophierenden Bewußtseins und der immanenten Vernunft der Dinge, vorausgesetzt. Die Tatsache dieser Voraussetzung macht Hegel zum absoluten Idealisten, innerhalb dieser prästabilierten Harmonie aber ist der Philosoph Realist: Phänomenologe.[2]) Ein starker und tief fundierter Wille zum Konkreten beherrscht ihn. „Gegenständlichkeit erst ist (geistige) Freiheit"[3]), in der jenes wirkliche „organische Wesen" erscheinen kann, jene „Mitte, welche das Fürsichsein des Lebens mit dem Äußeren überhaupt oder dem Ansichsein zusammenschließt."[4]) Die Hineinbildung des Geistes in den Stoff ist die Absicht der Hegelschen Dialektik. Natur und Geschichte erhalten so ihren bestimmenden Ort in den berühmten Worten: „Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raume die Idee als Natur auslegt."[5]) So ist

---

[1]) Fast tragisch ist es, wie Hegel das Schicksal des eigenen Systems Kant prophezeiht, wenn er verkündet, daß „die schlechte Unendlichkeit" des leeren Idealismus zur empirischen und sinnlichen Unendlichkeit werden müsse (Phän. 161).

[2]) Vgl. Phän. 155—157, S. 162; Enc., S. XXIV.

[3]) Phän., S. 51.

[4]) Phän. 188.

[5]) Vorl. z. Phil. d. W. G., S. 133f. Merkwürdig ist, wie stark hier die Kantische Position nachwirkt, welche die Zeit, neben ihrer allgemeinen Bedeutung als Form der Anschauung, noch speziell als „Form des inneren Sinns gefaßt hat.

Digitized by Google

die philosophische Wirklichkeit der Geschichte konstituiert. Ihre Erforschung hat mit aller Ehrfurcht vor dieser Realität vor sich zu gehen, denn auch zur Philosophie führt nur „ein langer Weg der Bildung“[1]), auch zu ihr gehört Inhalt, Fülle, Wissen, allerhand Erlernbares. Daher hat die Geschichte „nur das rein aufzufassen, was gewesen ist, die Begebenheiten und Taten“.[2])

An diesem Punkte ist die dichteste Annäherung an Ranke erreicht — die eben wiedergegebenen Worte klingen ja fast wie ein Zitat des berühmten Rankesatzes: „Ich will nur schildern, wie es eigentlich gewesen.“[3]) Es liegt kein Zitat vor, aber eine Annäherung solchen Grades, daß nunmehr der Boden für eine ins einzelne gehende Vergleichung gegeben ist.[4]) Bevor diese einsetzt, soll noch Rankes Einstellung zu der hier erörterten philosophischen Grundfrage geklärt werden.

Ranke war seiner philosophischen Stellungnahme nach durchaus nicht monistisch[5]), sondern ganz dualistisch eingestellt, das geht am deutlichsten aus einer Tagebuchaufzeichnung hervor, in der es heißt: „Der Welt der Wahrheit steht eine Welt des Scheins gegenüber, die auch in die Tiefe geht und immer tieferen Schein entwickelt, bis sie in die Wesenlosigkeit ausgeht; jene endet in dem Wesen.“[6]) Schon dadurch, daß er an einen persönlichen Gott glaubte, war ihm eine transzendente Realität unmittelbare Gewißheit. Merkwürdig ist, wie über eine solche Grundeinstellung hinaus die philosophische Terminologie des dualistischen Denkens, das streng zwischen „Idee“ und „Erscheinung“, zwischen intelligiblem und empirischen Charakter scheidet, teils ausdrücklich, teils tatsächlich in der Rankeschen Geschichtserzählung nachwirkt. Ein paar Beispiele mögen das bezeugen.

So heißt es etwa von Otto I.: Die Idee des deutschen Kaisertumes, die von jenen nur gefaßt, nur vorbereitet worden, brachte er zu voller Erscheinung.“[7]) Ähnlich wird vom Schmalkaldischen

---

[1]) Phän., S. 45f.

[2]) Vorl., S. 3.

[3]) „Geschichten der romanisch-germanischen Völker“, Vorrede.

[4]) Zu den Vorlesungen von 1822/23 lagen Rankes „Geschichten“ noch nicht vor. Auch der Gedanke an eine umgekehrte Beeinflussung ist abzuweisen.

[5]) Der Terminus ist überall im philosophischen, nicht im Haeckelschen Sinne zu verstehen.

[6]) 53/54, S. 570.

[7]) Deutsche Gesch. I, S.14, vgl. auch S. 16, 31, 33.

Digitized by Google

Bund gesagt, er sei nicht „gegen das Kaiserthum an sich geschlossen" worden, sondern „nur gegen den damaligen Kaiser".[1]) Die beiden eben gebrachten Beispiele sind jedoch noch nicht unbedingt dualistisch zu verstehen: hat sich die Idee doch im ersten Falle zur Erscheinung realisiert, eine Auffassung, die auch im zweiten Beispiel nachwirkt. Ganz deutlich aber tritt die Trennung zwischen Sein und Sollen an den folgenden beiden Stellen zutage: „Luther war von dem Begriffe des Reiches nicht viel minder durchdrungen als von dem der Kirche — ich sage nicht, von der momentanen Erscheinung derselben, sondern von seinem Inhalt und Wesen."[2]) Am schlagendsten ist es vielleicht, wenn von dem Melanchthon des Jahres 1548 erzählt wird: „Die Werkstätte der unabhängigen protestantischen Gelehrsamkeit und Theologie, wo sie auch aufgeschlagen werden mochte, die war für ihn Wittenberg, nicht jener Ort an der Elbe."

Aus dem Zitierten wird hinlänglich klar, daß Ranke in einer milden und gemäßigten kantianischen Luft atmete und daß seine Ideenlehre von daher einen leise transzendentalen Zug hat. Der Weg, der von dieser Grundeinstellung aus dann zur Beschäftigung mit der Geschichte führen konnte, wäre rein systematisch gleichfalls durch eine kantische Einsicht zu bestimmen: durch die Überzeugung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Überaus belehrend für jenen Akt philosophischer Resignation, der den Willen zu dem gewaltigen Geschichtsepos stärken half, ist ein Brief Rankes an seinen Bruder Heinrich. Das Schreiben ist aus dem August 1827, also aus der Zeit nach der erfolgten inneren Entscheidung, aus der Periode des vollen geschichtlichen Schaffens. Die entscheidenden Sätze lauten: „Wie schwärme ich oft, wie hoffe ich mit diesem Durst, der hinter der Erscheinung tätigen Lebensquelle, Verstand, Liebe, Seele — der Welt noch einmal beizukommen, dort, wo der Born quillt, der den Geschöpfen Leben, Wesen, Gestalt, Innerlichkeit gibt, wo kein Lob und kein Tadel, wo die allgemeinen Begriffe hinsinken, vor der Idealität einer ursprünglichen und allemal gottverwandten Existenz! Ich fühle wohl, Du kannst Dir dies unverständliche Deutsch in Dein Deutsch übersetzen und mit mir fühlen, wie diese Menschengeschichte ein brausender, wieder und wieder ruhiger, stiller Strom ist, wo alles inwendig lebt, Tropfen an Tropfen das Weltmeer sucht, in tausend Dissonanzen erhabener Wohllaut: Himmel und Erde."[3])

---

[1]) Deutsche Gesch. IV, S. 271.
[2]) Deutsche Gesch. III, S. 128. Vgl. auch S. 217.
[3]) 53/54, S. 168f.

Digitized by Google

Man mag in diesem Dithyrambus zunächst wenig Skepsis bemerken. Der Kenner der Rankeschen Ideenlehre wird vielmehr in dem kurzen Briefstück ihre wichtigsten Elemente beisammen finden: zunächst negativ seine Abgrenzung gegen die moralische Geschichtschreibung etwa Schlossers in der Ablehnung von „Lob und Tadel"; seine uns schon vertraute Wendung gegen die spekulative Geschichtsphilosophie Fichtes und Hegels, in der Abwehr jener „allgemeinen Begriffe"; dann aber wird man auch positiv in den Worten von der „Idealität einer ursprünglichen und allemal gottverwandten Existenz" Rankes Lehre von der Individualität wiederfinden, die Gottes Ebenbild so recht eigentlich verkörpert, je echter und ursprünglicher sie ist; und mag schließlich in jenem Suchen des Weltmeeres, das alle Tropfen des weltgeschichtlichen Stromes drängt, den großen universal-historischen Zug erkennen, der die lebendig angeschauten Individuen einer gegliederten Totalität sinnvoll einzuordnen sucht. Aber hinter all diesem schwärmerisch empfundenen Reichtum liegt noch eine letzte, ungreifbare Wirklichkeit, der Quell all dieser Erscheinung, dem der Historiker „noch einmal beizukommen hofft". Je älter er aber wird, desto sicherer weiß er, daß dieser Wunsch nur „Schwärmen" ist, ohne daß unter dieser Erkenntnis jedoch der Eros zur Geschichte leidet. Sind doch in ihr überall — und besonders in den großen Individualitäten — Spuren des Göttlichen, allerdings nicht: dies Göttliche selber. Ranke nimmt die Welt der Erscheinungen so ernst, obwohl sie ihm nicht die Welt des Seins ist, oder vielmehr gerade weil sie ihm von der dahinter stehenden methaphysischen Realität bescheiden zu enträtselnde, nie ganz ausdeutbare Kunde ablegt. Seine Einstellung zur Empirie ist also nicht positivistisch wie die Feuerbachs, nicht phänomenologisch-pantheistisch wie die Hegels, sondern, wenn man will, panentheistisch, also getragen von jener Überzeugung, die zwar Gott nicht mit der Erdenwelt identifiziert, aber in ihr überall Spuren seines transzendenten Seins zu entdecken sucht. Man mag an das Wort Herbarts denken „je mehr Schein, je mehr Wirklichkeit", um die eigenartige Anwendung zu verstehen, die der kritische Idealismus in Rankes Geschichtsauffassung erfährt.

So hat sich uns das zunächst befremdende Resultat ergeben, daß die Welt der Erscheinungen bei den Philosophen des absoluten Idealismus einen philosophisch höheren Rang einnimmt, als bei dem Historiker, der mit Recht als Vorbild aller realistischen Geschichtschreibung gilt. Ist sie doch für Hegel, zwar nicht in ihrem ruhenden Zustand, wohl aber in ihrer Selbstentwicklung, identisch

Digitized by Google

mit dem Übersinnlichen, denn „das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in Wahrheit ist“[1]), während sie Ranke gleichsam nur als ein Schattenbild aus dem transzendenten Lichtzentrum erscheint. Beiden Forschern gemeinsam ist dies, daß sie die Erscheinung nicht als naive Realität, sondern eben als Erscheinung fassen — hierin enthüllt sich der Sinn pantheistischer Phänomenologie als der Darstellung des „erscheinenden Wissens“[2]) ebenso wie derjenige des theistischen Geschichtsepos. Was beide trennt, ist das Verhältnis dieser Erscheinung zur Transzendenz: der werdenden Identität Hegels steht Rankes undialektischer Dualismus entgegen. Gerade dadurch aber, daß der Historiker die Welt der Erscheinungen keiner metaphysischen Gesetzlichkeit unterwirft und sie scheinbar dadurch entwertet, billigt er ihr in Wahrheit jene Freiheit und Selbstgesetzlichkeit zu, der seine Objektivität nunmehr ohne teleologische Hintergedanken dienen darf. Damit tritt sie in ihr neues und eigenes Recht, daß nicht jede Grenzüberschreitung der Transzendenz logisch ahndet, aber keine systematisch erzwingt.

Diese grundsätzlich verschiedene Einstellung zur historischen Wirklichkeit wird nun an einzelnen geschichtsphilosophischen Problemen vergleichsweise zu belegen sein. Dabei soll von den wenigen Übereinstimmungen der gedanklichen Konzeption zu den charakteristischen Verschiedenheiten fortgeschritten werden.

II.

Schon jetzt wird klar geworden sein, daß die Differenzen zwischen Ranke und Hegel — abgesehen von der im vorigen Kapitel herausgestellten geistesgeschichtlichen Kategorie dezentralistischen und zentralistischen Denkens — einer in tiefsten gegensätzlichen religiösen Stellungnahme entspringt. Um so merkwürdiger ist die Tatsache, daß einer der wenigen Punkte, in denen eine gewisse inhaltliche Übereinstimmung festzustellen ist, gleichfalls dem religiösen Bezirk angehört. Beide Männer nämlich teilen die Überzeugung von der besondern Zusammengehörigkeit deutscher Nationalität und protestantischer Sendung. Beide haben sich die Konzeption eines evangelischen Deutschtums zu eigen gemacht.

Die Paradoxie dieser Problemlage löst sich zum Teil dadurch, daß die erwähnte Überzeugung zwar in die Sphäre des Religiösen zweifellos gehört, doch aber nicht in ihre tiefsten Schichten hinabreicht. Es liegt hier das Phänomen vor, daß zwei in Fragen der

[1]) Phän., 96/98.
[2]) Phän., S. 56.

Digitized by Google

persönlichen Religiosität tief voneinander Geschiedene sich doch in einer geschichtsphilosophischen Wertung religiöser Vorgänge einig sind, ein gemeinsames Resultat, das auf sehr verschiedenen Wegen erzielt wurde. Die nähere Betrachtung wird das klar machen.

Rankes religiöse Entwicklung haben wir kennengelernt: sein streng religiöses Elternhaus, die pietistische Schule, die neuscholastische theologische Fakultät, der Berufswechsel, die ebensowenig rationalistische wie pietistische Frömmigkeit des Historikers, waren die Stufen dieses Weges. Hegels Jugendgeschichte hat Diltheys Meisterhand auf Grund jener Quellen aufgezeichnet, die Herman Nohl seither als „theologische Jugendschriften" der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Aus beiden Werken sowie aus Rosenzweigs großer Gesamtdarstellung wird auch Hegels Weg deutlich: er begann im Württemberg der Beugel und Oetinger[1]), in einem Lande also, dem der Pietismus Staatsreligion war und sich fern hielt von der exklusiven Form der schlesischen Brüdergemeinde Schleiermachers oder der Nürnberger Schule Heinrich Rankes. Trotz der strengen Schulung im Tübinger Stift drangen die antidogmatischen Fragestellungen Kants tief in die Denkart des jungen Philosophen ein, so daß er mit 25 Jahren — 1795 — ebensosehr ein Gegner der protestantischen Orthodoxie war[2]) wie der 27jährige Ranke von 1822. Damals aber hatte sich Hegel nach mancherlei, hier gleichgültigen Schwankungen schon zu einem System durchgedrungen, das zwar von einer wirklich rechtgläubigen Orthodoxie weit entfernt war, sich aber doch durch Interpretation mit ihr in Übereinstimmung bringen ließ. Gott-Vater als Thesis, Gott-Sohn als Antithesis, der Heilige Geist als Synthesis, so lautet nicht etwa die theologische Rechtfertigung der Dialektik, sondern die philosophische Rechtfertigung des christlichen Dogmas. Immerhin bestand aber nun eine Übereinstimmung zwischen Hegels Systematik und den geltenden Glaubenssätzen des Christentums, die Hegel zu dem Anspruch verhalf, gleichzeitig Theologe und Philosoph zu sein und beide Wissenschaften zu vertreten, wie es vor ihm nur die Scholastik des Mittelalters verstanden habe.[3]) Aus dieser Grundanschauung fließt dann jene endgültige Geschichtskonstruktion, die im Christentum den Gipfel der Zeit erlebt, indem sie lehrt: das Indertum habe einen frei gemacht, die griechische Welt einige, das Christen-

[1]) Vgl. Lasson, Einleitung zur Phän., S. XXIV.
[2]) Rosenzweig I, S. 27.
[3]) Hegel, Vorlesungen z. Phil. d. W. G., S. 883.

Digitized by Google

tum alle[1]). Seine wahre Erfüllung aber findet nun auch dies Christentum wieder erst in der Form des Protestantismus. Der Katholizismus ist nur „abstraktes Christentum"[2]), das Mönchstum ein ägyptisches Überbleibsel, die Askese eine leere Verneinung des Körpers, nicht seine konkrete Durchbildung mit Geist, wie sie Christus vorlegte, der Clerus, der durch Sakramente, Wunder, Heiligenverehrung, Reliquien sich in den Besitz des Geistlichen zu setzen versteht und äußerlich ordiniert wird, ist nur möglich auf dem Boden einer Veräußerlichung des Heiligen, das in Wahrheit keine Scheidung zwischen Priester und Laien zulassen dürfe[3].) Ehe, Besitz und Freiheit, sind im Gegensatz zu den drei unsittlichen (nicht: „unnatürlichen") Mönchsgelübden die wahren Prinzipien der Sittlichkeit; sie finden erst im Protestantismus ihre Verwirklichung. Denn in der protestantischen Kirche sind die religiösen Werke das ganze Leben, während in der katholischen nur die Gewalt und freiwillige Unterworfenheit stattfindet.[4]) Hegels Antikatholizismus, der sich nicht scheut, gegen die romantischen Übertritte zur römischen Kirche zu protestieren, wie er auch vor Zusammenstößen in seinem Kolleg nicht zurückschreckte und ihren Folgen tapfer standhielt[5]), steht nun in enger Verbindung mit seinem deutschen Volksgefühl. Seine politische Wendung gegen Österreich, die geradezu feindliche Haltung, die der Nürnberger Rektor dem um seine Freiheit kämpfenden Bruderlande entgegenbrachte, entsprang einer heftigen Furcht vor Rekatholisierung Deutschlands, die mit Jesuiten und Inquisition verbunden sein müsse.[6]) Zwar spielt Hegels Bewunderung für „Napoleon, diese Weltseele" bei einer solchen Stellungnahme stark mit, vor allem aber ist sie diktiert durch das Bewußtsein, daß dies Deutschland, in das nun der Geist eingetreten sei, auch dem wahren, dem protestantischen Geist gehören müsse und sich allein mit seiner Hilfe befreien dürfe.

---

[1]) Vorl., S. 597f., S. 735—740. Vgl. auch S. 574, wo vom „Spiel" der Griechen und dem „Ernst gesetzlicher Notwendigkeit" im Christentum die Rede ist.

[2]) Vorl., S. 771.

[3]) Vorl., S. 826ff.

[4]) Vorl., S. 196. Die konsequente Verfolgung dieses Gedankens muß zu Max Webers Entdeckung der protestantischen Berufskonzeption und innerweltlichen Askese führen. In der Tat weist ein Satz Hegels schon deutlich auf diese Zusammenhänge hin: „Die Industrie, die Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden und die Hindernisse sind verschwunden, die ihnen von seiten der Kirche entgegengesetzt worden." (Vorl., S. 888.)

[5]) Vorl., S. 890f., vgl. auch S. 404.

[6]) Rosenzweig II, S. 22ff., S. 30.

Digitized by Google

An diesem Punkte berührt die Vergleichskurve die Linie des Rankeschen Denkens. Nicht nur, daß der Historiker die ja unbezweifelbare Tatsache feststellt: „Von unserem Vaterlande aus ergriff die religiöse Bewegung Europa."[1]) Nein: er zieht diesmal auch — und zwar, so ausdrücklich wie selten, eine geschichtsphilosophische Konsequenz von regulativer Bedeutung. Der Protestantismus erscheint ihm als die „dem Genius der Nation entsprechende, durch dessen eigenste Anstrengungen ins Leben gerufene Form der Religion.[2]) Ja, nicht nur als Gipfelpunkt des deutschen Geistes, sondern als der eigentlich schöpferische Akt seines Werdens gilt ihm der Protestantismus: im „Momente seiner Geburt" durchdrang sich der deutsche Geist „mit den Ideen der religiösen Befreiung".[3]) Und einmal nimmt diese oft wiederholte Grundüberzeugung sogar eine der Hegelschen Terminologie verwandte Form an, wenn nämlich vom „Werk des eigentümlichen deutschen Genius" die Rede ist, „der jetzt zuerst auf den Gebieten des selbstbewußten Geistes schöpferisch auftrat und ein Moment der großen welthistorischen Bewegung zu bilden anfing".[4]) „Die männliche, der Gründe ihres Glaubens sich bewußte Religion"[5]) war — nach Hegel — mit dem Protestantismus zur Herrschaft gekommen. Wer hätte wünschen können, daß — nach Ranke — auch weiterhin „die hierarchische Macht, die alles weltliche und geistliche Leben der Nation nach ihren einseitigen Gesichtspunkten zu leiten das Recht zu haben glaubte", herrschend geblieben wäre?[6])

Wir können also in diesem Bezirk eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den geschichtsphilosophischen Überzeugungen Rankes und Hegels feststellen, eine Übereinstimmung, die deutlicher wird, wo es sich um das Werturteil dem Katholizismus gegenüber handelt, und die — was Hegel betrifft — nur durch Interpretation zu erkennen ist, wo es um die Zueinanderordnung protestantischen Glaubens und deutscher Nationalität geht. Aber selbst bei dieser besonderen und herausgehobenen Frage werden sich uns im weiteren Fortschreiten charakteristische Unterschiede ergeben, die sofort wieder die tiefe Kluft zwischen dem Philosophen und dem Historiker auseinanderreißen.

---

[1]) Deutsche Gesch., 8. Aufl., III. Bd. S. VIII.

[2]) Geschichte Wallensteins, S. 104.

[3]) Deutsche Gesch. II, S. 56. Vgl. auch S. 332f. und dagegen S. 343, Anmerkung.

[4]) Deutsche Gesch. V, S. 315, vgl. auch Deutsche Gesch. II, S. 67, 101.

[6]) Rosenzweig I, S. 164.

[5]) Deutsche Gesch. V, S. 315.

Digitized by Google

Es ist — vorweg gesagt — das Problem der Toleranz, allerdings in seiner ganzen Tiefe gefaßt, bei dem sich die grundsätzliche Abweichung ergibt. So nimmt Ranke zur Frage des lutherischen oder kalvinischen Bekenntnisses, wenigstens als Historiker, keine Stellung. Die lebendigen Kämpfe innerhalb des Protestantismus gehören ihm vielmehr geradezu mit „zu seinem Wesen".[1]) Wie anders Hegel! Er stellt sich ausdrücklich auf Luthers Seite und gibt ihm recht darin, daß er das Marburger Religionsgespräch ohne Ergebnis abgebrochen hat. Diese Stellungnahme gründet auf jenem sehr tiefen und durchaus philosophisch fundierten Antikatholizismus Hegels. Er sah in Calvins Abendmahl die verkappte Messe! Mit der katholischen Religion aber ist „keine vernünftige Verfassung möglich".[2]) Hier ist die Wurzel der Hegelschen Intoleranz. Das Schicksal des Staates und damit das Höchste und Wichtigste, der eigentliche historische Ausdruck der philosophischen Vernunft hing ihm zusammen mit dem Schicksal der Religion und war davon abhängig. Solchem Einheitsdenken verbot sich jede Duldung als verbrecherische Schwäche. Ranke dagegen — weit entfernt von jedem Monismus — faßt Luther sozusagen als einen Vorläufer Kants in der Sphäre der praktischen Vernunft, „der die kirchlichen und die weltlichen Elemente zu scheiden unternahm"[3]) und spricht es einmal — ganz abgesehen vom Protestantismus — als seine Überzeugung aus, daß „an und für sich . . . das religiöse Prinzip überhaupt keine Vorliebe für die eine oder andere Regierungsform habe".[4]) So haben denn auch die Protestanten nicht daran gedacht, „der Welt ihre Gesetze vorzuschreiben".[5]) Die kleine Schrift Rankes, „Die Idee der Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten", ist wohl sogar mit aus dem Motiv entstanden, den Protestantismus vor dem Odium zu retten, Träger und erster Träger revolutionären Antriebs gewesen zu sein. An einer Stelle jedenfalls klingt das deutlich durch.[6])

So ist Rankes Toleranz, die ihn in die katholischen Kirchen von Wien, Köln und Paris führt[7]), ihn Bismarcks Kulturkampf mißbilligen läßt[8]), und ihm erlaubt, dem König von Bayern von

---

[1]) Päpste III, S. 244. Vgl. II. Kapitel dieser Arbeit.
[2]) Vorl., S. 928.
[3]) Deutsche Gesch. III, S. 142.
[4]) Päpste II, S. 180.
[5]) Deutsche Gesch. III, S. 433ff.
[6]) S. 225.
[7]) 53/54, S. 336 (1850) und S. 443 (1865).
[8]) 53/54, S. 602 („Kirchenstreit").

Digitized by Google

;Gott, der ein Gott ist der Katholischen und der Protestanten"[1]), zu reden, und Hegels Intoleranz, deren Auswirkungen wir schon betrachteten, nicht nur als eine bloß persönliche Verschiedenheit zwischen einem intransigenten Philosophen und einem irenischen Historiker anzusehen; sie führt vielmehr in den tiefsten Grund der geistigen Auseinandersetzung hinab, die in Leben und Lebenswerk dieser beiden stets erfolgt ist — meist ohne Wissen vom anderen und selbst bei weitgehenden Übereinstimmungen im Endurteil. Für den systematischen Denker, der sich so paradoxer Weise gerade dem monistischen Zentralismus Roms, wie ihn Bonifaz VIII. in seiner Bulle „Unam sanctam . . ." auch geistig begründet hat, mehr nähert als dem von ihm verteidigten Protestantismus, gibt es nur eine Wahrheit, und selbst dem Dialektiker, der alles Falsche einem höheren Richtigeren eingliedert und es so dienst- und fruchtbar macht, schwindet die Möglichkeit, aus solchem Tun Duldung für das Unrichtigere zu lernen, eben dann, wenn er sich in der höchsten Sphäre bewegt, in der Sphäre des Staates, dessen Schicksal mit dem Schicksal der Religion und der Philosophie untrennbar verbunden ist. Als Hegel diesen Zusammenhang noch nicht so eng dachte, sondern im Gegenteil die Religion teils als den Unterbau des Staates, oder noch vorher: die Kirche als Gegnerin des Staates ansah, war er auch toleranter und hielt sogar die Spaltung in zwei deutsche Konfessionen für notwendig, damit der Staat sich über sie um so leichter erhebe.[2]) Aber schon in der Enzyklopädie wird die „geistige Expansion" als eine konstitutive Bedingung der echten Religion erkannt, als eine notwendige Erkenntnis des Glaubens hingestellt[3]), während Ranke — wenigstens vom Protestantismus — gelegentlich behauptet, er sei „nicht bekehrender Natur".[4]) Und als sich der Monismus des Systems erst in jedem seiner Teile durchgesetzt hat, da war gleichzeitig die Ausschließlichkeit der einen und ungeteilten Wahrheit zum Siege gelangt und die Intoleranz aus einer persönlichen Schwäche zu einer philosophischen Tugend erhoben worden.

Anders Ranke. Der Mannigfaltigkeit seines Weltbildes, dem Dezentralismus seiner Anschaulichkeit war dieser strenge Einheitsbezug des Philosophen versagt[5]): mancherlei Wahrheiten mochte

[1]) 53/54, S. 330 (1845).

[2]) Rosenzweig II, S. 182, 185.

[3]) Enc., S. 24.

[4]) Deutsche Gesch. V, S. 280 (über den Augsburger Religionsfrieden).

[5]) Dem entspricht auch, daß sich gelegentlich Widersprüche zwischen einzelnen Ansichten aufzeigen lassen. So auch hier. Protestantische Parteinahme für polnische Glaubensgenossen bricht wohl einmal durch (Päpste II,

Digitized by Google

es unter der Sonne geben, jede ihren Anhängern von Nutzen, unschädlich den Außenstehenden. Immerhin: er war Protestant, von Kind auf nun einmal in der Wahrheit seines Glaubens erzogen und daran festhaltend. So tat ihm die tiefe Spaltung, die durch das religiöse Leben Deutschlands ging, im Herzen weh — während die kleineren Unterschiede ihn, wie wir sahen, kühl ließen — und so war er mit seinen Wünschen und seiner Anteilnahme noch nachträglich bei all jenen Versuchen, die durch Reform der katholischen Kirche und Milderung der Maßnahmen gegen die Ketzer Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der Christenheit ließen, die nun durch den Geist des Protestantismus, wie er ja in einem Kardinal Poole doch auch lebendig war[1]), wohl hätte als Ganzes umgewandelt werden können. Der drohende, seine Schatten schon vorauswerfende dreißigjährige Religions- und Volkskrieg hätte so vielleicht vermieden oder verkürzt und damit Deutschlands Schmach und Schwäche hintangehalten werden können, die sich nun, für mindestens 100 Jahre, aus seiner unseligen Zerspaltenheit ergeben sollte.[2]) Insbesondere sind es die Reformen des Tridentiner Koncils, denen Ranke ein recht günstiges Urteil gönnt. Jenes bei ihm nicht häufige „hätte" erklingt gelegentlich als ein Optativ, der sich die Möglichkeiten der Einheit lieblich genug ausmalt.[3]) Für Hegel dagegen kommt die ganze historische Epoche der Gegenreformation und die mit ihr doch unzweifelhaft verbundene innere und äußere Regeneration der

---

S. 361), umgekehrt auch die Frage, ob er nicht „dem protestantischen Elemente" allzu unparteiisch begegnet und ihm also „nicht vollkommene Gerechtigkeit" erwiesen habe (S. 53/54, S. 69, 4. Diktat). Auch die Auffassung einer engeren Zusammengehörigkeit von Religions- und wenn auch nicht: Staats-, so doch Verfassungsformen wird vertreten, als von den Beziehungen zwischen dem Gottesgnadentum Friedrich Wilhelm IV. und seiner Ablehnung einer Konstitution die Rede ist und wie sich das dann nach der Thronbesteigung Wilhelms I. durch eine „leichte Wendung, die zugleich eine Abweichung in der religiösen Aussicht" war, geändert habe. Ebenso tritt in der französischen Geschichte der propagandistische Charakter der französischen Hugenotten, insbesondere Colignys, im Gegensatz zu der im Text zitierten Ansicht deutlich hervor.

[1]) Ebenso in Dante; vgl. die herrliche Tagebuchstellung über die „Divina Commedia", die in den Worten „Assolver non se puo chi non es pente" enthaltenen „Kern des Protestantismus" (53/54, S. 572f.).

[2]) Päpste I, 350f., 381; II, S. 202.

[3]) Vgl. seine Beurteilung des Regensburger Gesprächs von 1541 zwischen Contarini und Bucer-Melanchthon: „Aber wenn sich auch nur eine geringe Aussicht zeigte, so war es doch einen Versuch werth" (Päpste I, S. 160). „Die Einheit der Kirche, und mithin der Nation wäre behauptet.

Digitized by Google

katholischen Kirche überhaupt nicht in Betracht. Sie ist nicht „wirklich", sondern faule, zufällige Existenz, nur bloße „Möglichkeit". „Die katholische Welt ist so in der Bildung zurückgeblieben und in größte Dumpfheit versunken."[1]) Hier führt die Differenz zu dem Kernpunkt der ganzen Frage, zu dem geschichtsphilosophischen Problem der „Wirklichkeit", über das wir schon sprachen und auf dessen zentrale Bedeutung wir bei jeder der Einzeluntersuchungen wieder stoßen werden.

III.

Eine der wichtigsten geschichtsphilosophischen Fragestellungen ist zweifellos die nach „dem Leben der Gemeinschaft und dem Verhältnis des einzelnen zu ihm".[2])

Für die Analyse der hierher gehörenden Hegelschen Gedanken ist zunächst eine Vorfrage zu lösen: Nämlich die nach dem Umfang der behandelten Fragestellung im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie. Welcher Art Erörterungen finden ihren logischen Ort unter der geheimen Überschrift: „Der Einzelne und die Masse?"

1.

Auf diese Frage antworten, heißt zunächst Hegels Philosophie der Person betrachten. Ihr letzter, für die Sozialphilosophie charakteristischster Ausdruck ist in den Satz zusammenzufassen: „Sei Person und respektiere den anderen als Person!" Nicht das Individuum als solches, sondern nur insofern es vernünftig ist, wird zum Träger der Gemeinschaft. Für diese vernünftige, dazu mit Eigentum begabte Person ist die Notwendigkeit des Gemeinwesens die Schranke der eigenen Freiheit. Die daraus sich ergebenden Konflikte müssen getragen und nötigenfalls zugunsten des Staates gegen das Individuum entschieden werden, „denn die Freiheit des objektiven Geistes macht den empirischen Menschen zum Werkzeug, d. h. unfrei."[3]) Die große Persönlichkeit nun, für die jener Konflikt nicht besteht, hat für Hegel den Rang eines historischen Helden. Die Metaphysik des Helden tritt somit als erstes Problem in den Kreis unserer Betrachtung.

---

worden" (S. 164, vgl. auch S. 233). Vgl. noch Rankes „vollkommenes Verständnis" mit Minghettis Mittelstellung zwischen dem religiösen Radikalismus, der zu völligem Umsturz neige. „In der Mitte zwischen beiden bewegt sich die Welt" (53/54, S. 559f., Tgb. v. 26. Sept. 1873).

[1]) Vorl. zur Philos. d. Weltgesch., S. 885.

[2]) Ranke, Bd. 53/54, S. 571, Tgb. 1831—49.

[3]) Vorl., S. 56f., S. 61ff., vgl. Enc., S. 14.

Digitized by Google

Der Held ist der typisch untragische Mensch — sehr im Gegensatz zum „Helden der antiken Tragödie". Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulären Zwecke, das Substanzielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist.[1]) Wo eine prästabilierte Harmonie waltet zwischen der Freiheit des Einzelnen und der Notwendigkeit der Geschichte, wo ein Individuum seinen Leidenschaften zu dienen scheint, in Wahrheit aber eben damit der Idee dient — da ist ein Held am Werk der Geschichte. Auch der Held also ist nicht etwa ohne jede Bindung, auch er ist eine Drahtpuppe, die von der „List der Idee" bewegt wird — aber er ist in Übereinstimmung mit dem objektiven Geist. Auch er ist, wie alle Individuen, für die Weltgeschichte „Mittel in ihrem Fortschritte". Aber während den gewöhnlichen Menschen ruhig Unrecht geschehen kann, da ihre „Ideale" ja nicht die realen Ideale des objektiven Geistes sind[2]), so geschieht dem Helden nie Unrecht, da sein Recht und das Recht der Weltgeschichte identisch sind. So wird der Erfolg zum unterscheidenden Kriterium zwischen Held und Abenteurer. Den Heros charakterisiert allein: das „Richtige und Notwendige gewollt und vollbracht"[3]) zu haben, keineswegs irgendwelche persönlichen Tugenden. „Die Litanei von Privattugenden der Bescheidenheit, Demut, Menschenliebe und Mildtätigkeit"[4]) ist bei der historischen Betrachtung des Helden verboten — das Vorhandensein derartiger Eigenschaften rechtfertigt ihn nicht, ihr Fehlen zieht ihn nicht herab. Seine Sittlichkeit ist grundsätzlich anderer Art, sie ist „Vernunft des Wollens"[5]), seine Leidenschaft ist keine Privattugend, sondern die „absolute Einheit des Charakters und des Allgemeinen".[6]) Die Wahl, die auch für Hegel Merkmal des religiösen Menschen und des tragischen Menschen ist, bleibt dem Helden erspart, denn er, „das sittliche Wesen ... wählt nicht, ist gut an sich".[7]) Das Problem der Subjektivität als solches ist im Helden aufgehoben. Für einen Kammerdiener gibt es in der Tat keinen Helden — „nicht aber darum, weil dieser kein Held, sondern jener ein Kammerdiener

[1]) S. 68.

[2]) Vorl., S. 53. Vgl. auch folgende Stelle: „Es kann als wunderbares Schicksal des Menschen erscheinen, daß sein höherer Standpunkt ihm die Möglichkeit dessen nimmt, was man oft vorzugsweise die Freiheit eines Volkes nennt." (S. 602).

[3]) Vorl., S. 76.

[4]) Vorl., S. 154, vgl. S. 80ff.

[5]) Vorl., S. 604f.

[6]) Vorl., S. 63.

[7]) Vorl., S. 604f.

Digitized by Google

ist")[1], d. h. weil er am fast schon wieder unpersönlichen „Akteur der Idee"[2]) nichts sieht als das Allersubjektivste, das gleichzeitig das Allerallgemeinste und Uncharakteristischste ist.[3]) Diese Nivellierungskunst, die den Helden durch Intimitäten menschlich näher bringen will, ist Kammerdienerart, auch wenn sie von Geschichtschreibern geübt wird.[4]) Statt dessen gilt es vielmehr die wirklich große Funktion des Helden zu erkennen. Der Held sagt „dem Menschen, was er (der Mensch) will. Zu wissen, was man will, ist schwer."[5]) So schwer, daß die Menschen dem Helden wider Willen gehorchen, oder vielmehr, daß „wider ihren Willen ... sein Wille ihr Wille" ist. Er aber lenkt „das Volk dem allgemeinen Geiste gemäß". Seine Freiheit ist die einzige sittlich im Staat anerkannte, denn in ihm ist die „absolute Sittlichkeit" selbst „gleichsam lebendig" geworden — kurzum: er ist der repräsentative Mensch eines Volkes und eines Zeitalters. Am deutlichsten wird dies bei Perikles, diesem „plastischen Charakter",[6]) der nicht nur der weiseste undtugendhafteste seiner Mitbürger ist[7]), sondern in dem wir dies Höchste erreicht sehen: „daß eine höchste Spitze da war und zugleich in ihr das Volk herrschte".[8]) In diesem letzten Sinne der Vollendung ist Perikles mehr Held als der große Sokrates, der eben um seiner Tragik willen nur einen niederen Typ unter den Heroen repräsentiert.

Die tragischen Helden sind die Helden des Übergangs. „Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustand, sondern es ist eine andere Quelle, aus der sie schöpfen. „Es ist der verborgene Geist, der an die Gegenwart pocht ..."[9]) Hier ist der geschichtsphilosophische Ort der Tragödie: der tragische Held der Griechen ist zurückgedrängt auf den schmalen Raum, den der Heros dieser Art, oder, wie wir sagen können: der prophetische, mit der eigenen Zeit im Unfrieden lebende Held einnimmt. Auch der seine Zeit erfüllende will ja nicht etwa glücklich sein — die Zeiten des Glückes sind leere Blätter in der Geschichte — doch aber „befriedigt

---

[1]) Phän., S. 81, S. 93f.

[2]) Enc., S. 14.

[3]) Es ist bemerkenswert, daß Goethe zwei Jahre später in den Wahlverwandtschaften, II. Teil, 5. Kapitel, diesen selben Gedanken ausgesprochen hat. Vgl. Lassons Anm. in seiner Ausgabe der Phän.

[4]) Vorl., S. 80—83.

[5]) Vorl., S. 77.

[6]) Vorl., S. 627.

[7]) Vorl., S. 636.

[8]) Vorl., S. 641.

[9]) Vorl., S. 75f.

Digitized by Google

sich"[1]) das weltgeschichtliche Individuum zugleich, indem es den Willen des Weltgeistes vollführt. Der prophetische Held aber muß zum Märtyrer werden, um sein Amt zu erfüllen. Für ihn als Grenzgestalt gilt daher noch, was für alle gilt, außer für den von Gott Begnadeten und daher von der List der Idee getäuschten, in Selbstverständlichkeit handelnden Helden. Für Sokrates gilt noch, daß der moralische Mensch nicht der unschuldige Mensch ist, „sondern der, welcher das Bewußtsein seines Tuns hat".[2]) Wo Tragik ist, dort ist auch Bewußtsein und Wahl, aber dort ist nicht, nie und nimmer, die höchste Objektivität des historischen Rechts. Gott hat die Welt gut geschaffen, sein Schöpfungsplan behält Recht — und „so hoch berechtigt also auch Sokrates war, ebenso berechtigt war das athenische Volk gegen ihn".[3]) Auch sein Tod war ein gerechter Tod. Die Metaphysik des Todes ist das zweite Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie, das sich uns nunmehr aus der Fragestellung „Einzelner und Masse" ergeben hat.

Für Hegel ist der Tod nicht nur ein Grenzwert, sondern geradezu eine konstitutive Bedingung der Persönlichkeit.[4]) Zwar nicht der Tod des Besiegten, der im Gegenteil den Sieger daran hindert, die Negation — eben seinen besiegten Gegner — wahrhaft „aufzuheben", wie das bei der Eingliederung eines lebenbleibenden „Knechtes" in das Werk des Überwinders möglich wäre; wohl aber der Tod des Helden. „Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht."[5]) Hier spricht die Philosophie jenes Schillerverses: „Und setzet Ihr nicht das Leben ein, Nie wird Euch das Leben gewonnen sein," dessen außerordentlich tiefe und breite Rezeption ja deutlich genug die unterirdische Verbindung beweist, die für das populäre Bewußtsein zwischen der Metaphysik des Helden und der des Todes besteht. Hegel befindet sich hier ausnahmsweise in einer gewissen ungewollten Übereinstimmung mit dem „gesunden Menschenverstand". So ist denn erst Christi Tod die Bürgschaft seiner Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und damit seines Gottmenschentums, aber auch jeder andere Mensch stellt sich erst, wenn er tot ist, „ent-

---

[1]) Vorl., S. 70ff.
[2]) Vorl., S. 644.
[3]) Vorl., S. 646.
[4]) Phän., S. 126ff. über „abstrakte Negation" usw.
[5]) Phän., S. 126.

Digitized by Google

kleidet dar von aller Unwesentlichkeit".[1]) Und nun folgt ein Gedanke, der mit einem Schlage die geheimen Verbindungsfäden bloßlegt, die vom Problem des Helden zu dem des Todes laufen: Wie die Menschen sich den wesentlichen Menschen vorgestellt haben, ist unverkennbar aus der Art, wie sie sich den Toten vorgestellt haben. Wie aber ein Volk sich den wesentlichen Menschen vorstellt, so ist es selbst, so ist sein Charakter. Dieser, bei Gelegenheit des ägyptischen Totenkultus geäußerte, außerordentlich tiefgreifende geschichtsphilosophische Gedanke stellt den Tod mitten ins Leben hinein, erweist ihn als zugehörig, ja mehr: als bestimmend. Und so gibt es für den Helden keine höhere Probe, als sein eigener Tod. „Alexander hat das Glück gehabt zur gehörigen Zeit zu sterben. Man kann es zwar ein Glück nennen, aber es ist vielmehr eine Notwendigkeit. Damit er als Jüngling für die Nachwelt dastehe, mußte ihn ein frühzeitiger Tod wegraffen."[2]) Hier ist es die Gestalt Alexander, die hellenische Inkarnation des Ewig-Menschlichen in der Form des vollendeten Jünglings, die durch seinen frühen Tod bestimmt und gerettet wurde. Bei Cyrus ist es das Amt, das in seinem Ende bei den Massageten den „seiner Bestimmung angemessenen" Ausdruck findet. „Der Tod der Heroen, die Epoche in der Weltgeschichte gemacht haben, charakterisiert sich nach ihrem Berufe! Cyrus starb als Krieger und Eroberer in seinem Berufe, der die Vereinigung Vorderasiens in einer Herrschaft ohne weiteren Zweck war."[3]) Aber nicht nur Menschen können sterben, auch Völker können vergehen, wenn ihre Individualität einer höheren, objektiveren Allgemeinheit der durch ein anderes Volk repräsentierten Sache der Menschheitsentwicklung entgegensteht. Mit dieser Feststellung sind wir auf ein drittes und letztes der hier noch zu behandelnden Probleme gestoßen: auf die Metaphysik des Sieges.[4])

Auch hier gilt zunächst die Fähigkeit, besiegt werden, sterben zu können, als Vorzug vor der starren Unwandelbarkeit ewig unlebendigen Lebens. Die Rose, die verblühen kann, hat einen edle-

[1]) Vorl., S. 492f.
[2]) Vorl., S. 652.
[3]) Vorl., S. 439.
[4]) Minderwichtiges mag hier wegbleiben. Wenigstens anmerkungsweise aber sei noch das hier zugehörige Problem einer Metaphysik des Ruhmes erwähnt. Auch der historische Ruhm wirkt nicht nach dem gleichgültigen „moralischen subjektiven Wert" verteilt, sondern „nach der Natur der Sache", nach „dem objektiven" Wert und kommt deshalb der welthistorischen Sperrtat der 300 Tapferen von Thermopylä mit Recht und nicht „als Glücksfall" zu (Vorl., S. 618).

Digitized by Google

ren Rang als der starre Dorn; Persien, das hat untergehen können, weil in ihm das Prinzip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, weil in ihm die Selbständigkeit des Geistes vorhanden war, stand historisch höher als die unzerstörbaren Reiche Indien und China.[1]) Auf der anderen Seite aber war das „höhere Prinzip" auf seiten der freien griechischen Staaten, deren „organische Einheit" gegen die „liberale Mannigfaltigkeit des persischen Imperiums" siegte, weil sie siegen mußte. Nicht anders als der einzelne Held ist auch das Heldenvolk Akteur des Weltgeistes, ist sein Sieg des Weltgeistes „großes Interesse".[2]) Und ihre merkwürdigste Zuspitzung erfährt die Hegelsche Idee, wenn sie auf Napoleon angewandt wird, dem doch bekanntlich zur Zeit seiner Blüte des Philosophen begeisterte Zustimmung gehört hatte. Nach seinem Fall wurde ihm noch besonders nachgerühmt, daß er überlegene Feinde nicht vorfand, sondern sie sich erst erzeugte und seinen Fall selbst vorbereitete."[3]) So ist Napoleon vielleicht für Hegels Gefühl und philosophisches Bewußtsein der höchste Typ des Helden gewesen: ein dialektischer Held, der aus der Thesis seines eigenen Amtes als „Weltseele" die Gegner als Antithesis aus sich heraussetzte und so, in der Synthesis seines eigenen Unterganges, doch nur von sich selbst besiegt, in sich selbst wieder eingeschlungen wurde. Er zeigt uns die Metaphysik des Helden, die des Todes (Unterganges) und die des Sieges, die wir in der Hegelschen Philosophie der Person glaubten unterscheiden zu sollen, noch einmal in eins gebunden, in seiner ungeheuren historischen Gestalt.

2.

Wenn wir nun Rankes Auffassung von der großen historischen Persönlichkeit zum Vergleich heranziehen, so ergibt sich zunächst eine weitgehende Übereinstimmung mit den Gedanken Hegels, vor allem aber eine Reihe äußerst bezeichnender Abweichungen. Beginnen wir mit der Feststellung des Übereinstimmenden!

Zur grundlegenden Frage nach der Person und nach ihrer Freiheit und Bindung findet sich zunächst eine bedeutsame Briefäußerung Rankes, die lautet: „Mir kommt oft vor: wie ich bin und denke, wie ich will und wünsche: das ist gar kein Wille, das ist wenigstens keine Willkür, es ist ein Muß. Diese nicht von uns gemachte Natur so und nicht anders, von dieser nicht von uns

[1]) Vorl., S. 512f.
[2]) Vorl., S. 616.
[3]) Vorl., S. 930f.

Digitized by Google

gemachten Welt berührt, getrieben und erniedrigt und erhöht: wer kann sie ändern? wer kann ihre Äußerungen beherrschen? Da es ein Muß ist, wie man ist, ist es auch ein Soll? Bist du wie du sollst?"[1]) Wir dürfen bei diesen wundervollen Worten, aus denen uns Rankes unendlich liebenswerte Gestalt deutlich wird, wohl einen Augenblick verweilen. Zunächst ist zu bemerken, daß sie nicht etwa aus der Sturm- und Drangperiode, sondern aus der schaffenden Meisterzeit des Jahres 1827 stammen — also als endgültige und in nichts wesentlichem mehr veränderliche Selbstzeugnisse des reifen Ranke anzusehen sind. Sie enthalten ein sehr unhegelsches Element: das tief religiöse Bewußtsein der Kreatürlichkeit, der „schlechthinigen Abhängigkeit", sowie den nicht eben logischen, dafür aber um so persönlicheren Übergang vom prästabilierten, Muß" zum ethischen „Soll". Dafür aber ist die einschränkende Kraft „dieser nicht von uns gemachten Welt" ein Motiv, das zu dem systematischen Kernpunkt der Hegelschen Philosophie der Person hinüberführt. Wir haben ein Recht, diese Briefstelle — und im folgenden gleich noch eine — an eben dem morphologischen Ort der Untersuchung zu behandeln, der durch die Untersuchung der Hegelschen „Philosophie der Person" eingenommen wurde. Briefliche Meditation und die ähnlich geartete des Tagebuches vertreten bei Ranke die Stelle der noch auf keinen Stoff angewandten philosophischen Selbstbesinnung Hegels; wenn auch allerdings Rankes Aufzeichnungen, selbst solche der bezeichneten Art, zum Teil wenigstens den Charakter nachträglicher Reflexion tragen. Immerhin: was sich an a priorisch konstruktivem Denken bei Ranke überhaupt findet, findet sich in dem Briefbande, alles andere — vor allem das „Politische Gespräch" und die Unterhaltungen mit König Max — sind späterer Extrakt und meist nicht einmal bester Extrakt.

Immer aber stehen die philosophischen Überlegungen Rankes, mögen sie seiner wissenschaftlichen Praxis nun vorausgehen oder nachfolgen, mit ihr im innigsten Zusammenhang. Eine zweite Briefstelle wird das deutlich machen: „Und übrigens der Beruf: können wir uns den wohl machen? Sind wir nicht an die bestimmte Stelle mit Notwendigkeit geknüpft, von da aus wir in die Welt übergehen sollen und werden, was wir auch thun? Ich halte es damit fast wie in der Geschichtsforschung: fortgelebt; in jedem Augenblick das getan, was das Beste scheint; nicht allzuviel nach dem umgeschaut, was besser sein könnte; eben dies Gott befohlen!"[2])

[1]) 53/54; S. 168.
[2]) 53/54, S. 180.

Digitized by Google

Hier ist noch nicht etwa gemeint, daß dies selbe Bewußtsein von Notwendigkeit und Gebundenheit, das Ranke für seine eigene Person bekennt, auch in die Personen der Geschichte hineingelegt wird, sondern nur, daß er in diesem Bewußtsein sowohl lebt wie auch Geschichte schreibt ohne Verlangen nach sofortiger Klärung aller teleologischen Fragen. Ihm genügt „jenes Bewußtsein der Regel", ohne dessen „inneren Kanon" allerdings „die Kunst" nicht wohl ausgeübt werden könne — die Kunst des Schriftstellers z. B., der weiß, „wo er die Wahrheit sagt und wo noch nicht". Obwohl also eine inhaltliche Übertragung jener Erlebnisse von Freiheit und Notwendigkeit auf die historischen Helden von Ranke weder ausgesagt noch beabsichtigt ist, so hat sie doch tatsächlich stattgefunden; oder besser: die Einheit, in der er forschte und lebte, ergab für Leben und Wissenschaft, für die eigene Person und für die Personen der Weltgeschichte, zweimal das gleiche Resultat — von denen keines dem anderen zeitlich voranging, jedes aber das andere bedingte. Dies ist der biographisch-theoretische Unterbau zu Rankes Lehre vom Helden, die wir jetzt im einzelnen kennenlernen werden.

Die stärkste Übereinstimmung mit der Hegelschen Konzeption zeigt sich in den folgenden allgemeinen Worten, aus Anlaß Martin Luthers niedergeschrieben: „Eben darin zeigt sich der echte, zu thätiger Theilnahme an der Welt berufene Geist, daß seine innere Natur und die verborgene Notwendigkeit der Dinge zusammentreffen."[1]) „Zwar hat Luther eine persönliche Offenbarung erlebt, aber seine Wirkung ging davon aus, daß er aussprach, wovon schon alle überzeugt waren."[2]) „Nur das trockene Holz faßt sogleich die Flamme." In gleicher Weise erscheint Gregor VII, als „der vom Schicksal bestimmte Mann, der seinen Sinn den Jahrhunderten zum Gesetz machen sollte" — und bei der Charakteristik Heinrich VIII. gebraucht Ranke sogar Ausdrücke, die fast wörtlich aus Hegels Arsenal entnommen zu sein scheinen: „Es ist auch hier ein Fall, der öfter vorkommt, daß ein ganz allgemeines Interesse durch ein persönliches gefördert wird."[3]) Nur das „öfter", das ängstlich vor jeder verallgemeinernden Regel zurückscheut und die „Fälle" der nachzählenden Empirie überläßt, ist durchaus unhegelisch. Immerhin aber bleibt die wichtige Übereinstimmung bestehen, daß die Identität zwischen der Subjektivität des freien Menschen und der Objektivi-

[1]) Deutsche Gesch. IV, S. 5.
[2]) Päpste I, S. 79; vgl. S. 52 und Hegel, Vorl., S. 877f.
[3]) Deutsche Gesch. IV, S. 30.

Digitized by Google

tät der historischen Welt sowohl für Hegel wie für Ranke den Helden determiniert. Auch für Ranke ist der Held der repräsentative Mensch, der zum Ausdruck der eigenen Zeit geworden ist, nicht der tragische Mensch, der Zerstörer und Opfer der eigenen Zeit werden muß. Daraus ergeben sich eine Reihe weiterer gemeinsamer Positionen, weniger in den Einzelurteilen als in den sie bedingenden geschichtsphilosophischen Grundstücken.

Rankes Urteil richtet sich nicht nur danach, was einer „sein wollte", sondern auch danach, „was er sein konnte",[1]) ähnlich wie Hegel keine Trennung zwischen Intention und Tat zugibt und sogar — darin viel weitergehend als Ranke — keinerlei Vorsatz noch Motiv zur Urteilsbildung überhaupt heranzieht, denn „die Reihe seiner Taten ist der Mensch selbst".[2]) Aber hier ist doch schon ebenso viel Abweichung wie Übereinstimmung: die bedingte Existenz einer historischen Persönlichkeit und die „notwendigen Folgen" dieser Bedingtheit dienten Ranke häufig zu Entschuldigung ihrer ungenügenden Leistung oder grausamen Taten — so bei Ludwig XVIII.,[3]) Papst Adrian VI.,[4]) Philipp II. von Spanien,[5]) Karl V.,[6]) während Tatsachen dieser Art für Hegel höchstens in der Übergangssphäre des tragischen Menschen biographisch — erklärende, nie aber historisch-entschuldigende Bedeutung haben. Die Bemühung, zu entschuldigen, hätte der Philosoph schon als Kammerdienerhistorie gebrandmarkt. Immerhin spüren wir — von der Frage der moralischen Bewertung einmal abgesehen — eine tiefe Verwandtschaft mit dem Hegelschen Denken, wenn es bei Ranke heißt: „Heutzutage gibt man oft nur allzuviel auf die Beabsichtigung und den Einfluß hochgestellter Personen, der Fürsten, der Regierungen: ihr Andenken muß nicht selten büßen, was die Gesamtheit verschuldete; zuweilen schreibt man ihnen aber das zu, was wesentlich von freien Stücken aus der Gesamtheit hervorging."[7]) Hier ist etwas zu spüren von jenen in der Gesamtheit wurzelnden Ideen, die als metaphysische Realitäten Eigenleben und Eigengewicht besitzen und denen es zuweilen gelingt, „die Werkzeuge der höchsten Gewalt unter ihren Einfluß zu bringen."[8]) Jene „Ideen" oder „Tendenzen" Rankes sind die

[1]) Bd. 49/50, S. 30, über Ludwig XVIII.
[2]) Hegel, Vorl., S. 44.
[3]) Bd. 49/50, S. 30.
[4]) Päpste II, S. 55.
[5]) Päpste I, S. 95f., S. 98f.
[6]) Deutsche Gesch. IV, S. 88; III, S. 74.
[7]) Päpste I, S. 241.
[8]) Deutsche Gesch. IV, S. 88.

Digitized by Google

Auftraggeberinnen des Helden, ähnlich, wie die List der Idee die Hegelschen Helden aufzieht; einmal gar bezeichnet Ranke den großen Mann mit sonst nicht gewohnter Deutlichkeit, allerdings aus Luthers Munde, als ein „Werkzeug Gottes".[1]) Freilich — wir können hier keinen einzigen Schritt gehen, ohne sofort auch wieder auf wesentliche Abweichungen zu stoßen: eine Metaphysik des Ruhmes z. B., wie wir sie bei Hegel feststellten, ist in dem eben angeführten Satze durchaus nicht zu finden: im Gegenteil sagt er aus, daß die Nachwelt sich irren kann und so den Historiker zu einer „Rettung" gelgentlich veranlaßt. Hingegen ergibt sich auch bei ihm eine Auffassung, die man in Analogie zu der Hegelschen Konzeption als „Metaphysik des Todes" bezeichnen könnte.

So heißt es beispielsweise von Bourbon: er „war nur bestimmt gewesen, das Ereignis bis auf den Punkt zu führen, wo es seinem eigenen inneren Antrieb überlassen werden konnte; über ihn dahin ging es nun seinen Lauf weiter."[2]) Und ganz in der gleichen Weise, wie bei Hegel der Metaphysik des Todes (im Bezirk des einzelnen Menschen) eine Metaphysik des Untergangs (in der Sphäre der Volksindividualitäten) entspricht, können wir auch bei Ranke die gleiche geschichtsphilosophische Einsicht, auf Kollektivpersonen übertragen, wiederfinden. Dem Aufgehen der einzelnen Nationalitäten im römischen Weltreiche widmet der Historiker die folgenden Worte: „Bei aller Theilnahme, die wir dem Untergange so vieler freier Staaten widmen, können wir doch nicht leugnen, daß aus ihren Ruinen unmittelbar ein neues Leben hervorging."[3]) Diese letzte Überzeugung ist als geradezu dialektisch anzusprechen; Hegel würde sagen, daß die einzelnen Nationen im römischen Imperium „aufgehoben" worden seien. Zu beachten bleibt freilich auch hier — was wir im nächsten Abschnitt dieser Arbeit in den Mittelpunkt unserer Untersuchungen stellen werden —, daß selbst an dieser Stelle nur eine nachträgliche dialektische Bewertung historischer Vorgänge, keine Anwendung der dialektischen Methode als heuristisches Prinzip der Geschichtsforschung festzustellen ist. Immerhin bleibt der Übereinstimmung genug: läßt sich doch sogar die barocke Ansicht Hegels

[1]) Deutsche Gesch. IV., S. 63. Vgl. auch Deutsche Gesch. III, S. 251 über Zwingli, als er auf Buzers Vermittlungsvorschlag nicht einging, weil sich „in ihm, dem Urheber, die ganze Energie seiner ursprünglichen Idee" erhob. Ähnlich Deutsche Gesch. I, S. 332 über Luther; Päpste II, S. 502 über Neufville und Richelieu, Päpste I, S. 423 über Gregor XIII., Päpste II, S. 163 über Elisabeth.

[2]) Deutsche Gesch. II, S. 279 (Eroberung Roms, 1528).

[3]) Päpste I, S, 4 f.

Digitized by Google

über Napoleon, die wir kennenlernten, in eine Äußerung Rankes über den Kaiser zum mindesten hineininterpretieren: „. . . indem er, der Träger der ‚revolutionären Gewalt'[1]), die liberalen Ideen anerkannte, indem er versprach, eine Konsttiution nicht sowohl zu geben, als sich geben zu lassen — trat er in die unabänderliche Notwendigkeit der Dinge ein."[2]) — Sind das nicht Hegels „Feinde", die sich der Korse selber schuf, und von denen er dann besiegt wurde? Genau ist Rankes Meinung nicht zu ermitteln — immerhin ist eine solche Deutung unschwer in Übereinstimmung zu bringen mit all dem, was er — auch hier mit Hegel einig — über die Metaphysik des Sieges geäußert hat.

Charakteristisch hierfür ist Rankes Schilderung des Dreißigjährigen Krieges. Gustav Adolf, in dessen Sukzeß und Schicksal „sich die deutschen Geschicke . . . konzentrierten"[3]), traf hier mit Wallenstein zusammen; „der Widerstreit der beiden Heerführer" umfaßte „die Welt und das Reich der Ideen, die politische und religiöse Zukunft von Deutschland, als sie an dem Eingang der großen sächsischen Ebene aufeinanderstießen".[4]) „Denn wo die Kriegskräfte zugleich allgemeine Tendenzen repräsentieren, kann der Ausschlag einer Schlacht über die Zukunft der Welt entscheiden."[5]) Die „allgemeinen Tendenzen", also jene metaphysischen Realitäten, die alternierend auch „Ideen" heißen können, sind die eigentlich ausschlaggebende Instanz für die weltgeschichtliche Bedeutung einer Schlacht. Aber mehr als dies: sie auch entscheiden letztlich über Sieg und Niederlage. Der Satz, daß der Sieg sich immer dahin wirft, „wo die meiste Kraft ist"[6]), spricht doch noch etwas anderes aus, als Friedrichs ungläubiges Wort von den stärkeren Bataillonen, das Rankes frommer Sinn trotz aller Realistik so leicht nicht in dieser Form wiederholt hätte. Nein: der dänische König, der gegen den lübischen Freibeuter focht, war „durch seine Politik mit dem Bestehenden und der Vergangenheit, durch seine Religion mit dem Fortschritt und der Zukunft verbündet".[7]) — Deshalb war die „meiste Kraft" auf seiner Seite, deshalb mußte er über Wullenwebers Unternehmen siegen. Dieses war, auch „absehend . . . von den Per-

[1]) Päpste III, 215.
[2]) S. W., Bd. 49/50, S. 48.
[3]) Geschichte Wallensteins, S. 146.
[4]) Ebenda, S. 164.
[5]) Ebenda, S. 131.
[6]) Deutsche Gesch. III, S. 4, Christians III. Sieg über Wullenweber.
[7]) Ebenda.

Digitized by Google

sönlichkeiten" eben „nicht mehr an der Zeit"[1]), es widersprach, wie Hegel den gleichen Gedanken ausdrücken würde, „dem Gange des Weltgeistes".

Zusammenfassend ist festzustellen: Hegel und Ranke sind einig: einmal in der positiv bewerteten Abhängigkeit des Helden vom Weltgeist, eine Beziehung, die bei Ranke in nicht einheitlicher Terminologie betont wird. Gelegentlich ist sie als „wahrhaft göttliches Geschick"[2]) angesprochen, häufiger als „große Kombination"[3]), als „die Notwendigkeit der Dinge" geschildert, meist aber als „allgemeine Tendenz", als „Idee" oder als „gesamte Momente der inneren Entwicklung"[4]) bezeichnet. Ferner besteht auch für Ranke eine sinnvolle Eingliederung des Todes und des Untergangs in das Leben historischer Persönlichkeiten, wenn er auch bestimmt nicht so weit gehen würde, um mit Hegel auszusprechen: daß Alexander, Cäsar und Napoleon nach dem Vollbringen ihrer Tat „wie leere Hülsen" fortgeworfen worden seien.[5]) Und schließlich bekennen sich beide, der Denker und der Forscher, zu einer Metaphysik des Sieges — dessen Erringung, nach Rankes Worten, von dem stärkeren „Antrieb" abhängt: „er vollführt seine Sache und trägt den Sieg davon".[6])

3.

Diese Übereinstimmung nun mußte sich bei dem Historiker noch in einer Sphäre auswirken, die ihm allein eigentümlich ist und dem Philosophen fehlt: nämlich in der Stellung zum historiographischen Problem der Biographie, der isolierten Lebensbeschreibung des einzelnen Helden. Wir können uns dieser Frage gegenüber kürzer als gewöhnlich fassen, weil sie — fast als einzige aus dem großen Komplex der Rankeschen Geschichtsphilosophie — eine befriedigende Sonderdarstellung schon gefunden hat, deren Resultate wir zunächst übernehmen können, die uns aber nach dem Vorangegangenen nicht mehr überraschen werden.[7])

[1]) Deutsche Gesch. III, S. 432; vgl. auch Deutsche Gesch. III, S. 433, über Gregors VII. trotz allem: siegreiche Flucht aus Rom, Deutsche Gesch. I, S. 22, über das Gefecht von Laufen, Deutsche Gesch. III, S. 330, über Solimans Sieg bei Mahacz, sowie Deutsche Gesch. II, S. 292.

[2]) Deutsche Gesch. I, S. 289.

[3]) Päpste II, S. 241 (über Heinr. IV. v. Frankr. Übertritt z. Kathol. 1593).

[4]) Deutsche Gesch. III, S. 330.

[5]) Hegel, Vorlesungen, S. 78.

[6]) Päpste II, S. 109.

[7]) Alfred Dove, Rankes Verhältnis zur Biographie, in „Ausg. Schriftchen . . . ."

Digitized by Google

Wer so bestimmte Anschauungen über das Verflochtensein der großen Persönlichkeiten in Zeit und Umwelt hegt wie Ranke, der kann die Biographie nicht als höchste Form der Geschichtschreibung betrachten, ja er wird ihr mit einem gewissen Vorbehalt gegenüberstehen. Neben den bekannten Einleitungen zum Wallenstein — der ja nicht zufällig, sondern höchst absichtsvoll „Geschichte Wallensteins" heißt — und zu dem Bande „Historisch-biographischer Versuche" ist noch die folgende Stelle aus den „Päpsten" besonders merkwürdig und bezeichnend für die Scheu, mit der Ranke seiner biographischen Meisterschaft waltete. Es ist von Kaspar Contarini die Rede: „Jetzt trat er in eine noch bedeutendere Stelle ... eine Stelle, die uns, wenn nicht die Pflicht auflegt, doch die Erlaubnis gibt, seine Persönlichkeit näher zu betrachten."[1]) Biographie — das ist Rankes Grundanschauung — hat nur Recht und Wert, wenn sie im engen Zusammenhang mit der ganzen historischen Umwelt gesehen ist, wenn der Held wirklich in seiner Zeit mitten inne steht. Sie darf sich daher auch nicht mit jedem irgendwie kuriosen Individuum befassen, sondern nur mit Persönlichkeiten von wirklicher geschichtlicher Tragweite. Im Laufe der Geschichtserzählung ist für die Einschaltung einer Biographie derjenige Punkt abzuwarten, in dem der Held seinen eigentlichen historischen Augenblick, seinen „Weltmoment" erlebt. Die oft bemerkte Tatsache, daß Ranke seine Helden nicht durch eine biographische Schilderung einführt, sondern diese erst am Höhepunkt ihrer geschichtlichen Leistung gibt, ist also nicht zufällig und auch nicht aus irgendwelchen darstellerisch-ästhetischen Absichten erklärbar, sondern einzig und allein von jener, Hegel benachbarten geschichtsphilosophischen Anschauung des „großen Mannes" aus zu interpretieren, die wir auf den letzten Seiten analysiert haben.

Aber gerade hier, bei der Schilderung der Persönlichkeiten, gerade in dem Punkte, wo der Geschichtschreiber aus seiner mit Hegel gemeinsamen Position eine Konsequenz ziehen muß, die der Philosoph nicht zu ziehen brauchte, gerade hier ergibt sich uns wiederum die erste und grundlegende Unterscheidung. Die Rankeschen Helden bedeuten nämlich in der Tat dasselbe wie die Hegelschen, doch sind sie etwas ganz anderes; es gelten zwar die gleichen Gesetze für die Auswahl der großen Männer, aber ihre Schilderung und damit ihr literarisches Leben fällt dann sehr verschieden aus. Um diesen Unterschied aufzuzeigen, wollen

---

[1]) Päpste I, S. 154.

Digitized by Google

wir uns zunächst um eine — bisher übersehene — Differenzierung innerhalb der biographischen Kunst Rankes bemühen.

Man betrachte die gänzlich verschiedene Art, in der Ranke den Papst Clemens VII. in seiner „Deutschen Geschichte" und wie er ihn in den „Päpsten" porträtiert.[1]) Das erste Mal ist es sozusagen ein Profilbildnis: das Wichtigste und für die historische Funktion des Mannes Unentbehrliche ist zusammengetragen; die Charakteristik kommt scharf heraus, aber wir möchten sagen: mehr konturen- als flächenhaft. Wie anders das Bildnis in den „Päpsten", das Clemens in aller Ruhe und Breite von vorne nimmt: ein en face-Portrait. Der Papst ist hier nicht nur auf seine Funktion hin, sondern auch auf seine Substanz hin angeschaut. Er ist objektiver und zugleich psychologischer genommen, mehr aus dem eigenen ruhenden Zentrum her verstanden, als aus dem Fluß des historischen Geschehens. Daß Clemens „vielleicht besser, auf jeden Fall fehlerfreier, thätiger, und im Einzelnen selbst scharfsinniger" war als Leo X., das erfahren wir nur aus der Darstellung in den „Päpsten", nicht aus der „Deutschen Geschichte". Aus dieser letzten ist nur das einzig für den Fortgang der Begebenheiten Wichtige zu entnehmen: daß er in all seinem Tun und Lassen unglückselig war, weil „Entrüstung und Rachsucht in ihm die Oberhand" behielten[2]), auch gegenüber der drohenden deutschen Gefahr; weil er sich — trotz aller Umsicht — im Grunde immer für den Stärkeren hielt.[3]) Hier ist immer nur so viel Psychologie gegeben, wie zur Beurteilung der Vorgänge notwendig ist, nicht aber hinreichende, um den Menschen bewerten zu können. Wer etwa meinen möchte, daß dieser augenfällige Unterschied auf einem Wandel der Rankeschen Anschauungen seit der Abfassung der „Päpste" zurückgehe, der sehe sich die Behandlung Pescaras im gleichen Abschnitt der beiden Werke an. Für diesen in Ungnade gefallenen, undankbar verabschiedeten kaiserlichen Heerführer, den die päpstliche Partei vergebens auf ihre Seite zu ziehen suchte, liegt das Verhältnis gerade umgekehrt: hier geben die „Päpste" das Profil- und die „Deutsche Geschichte" das en face-Portrait. Der kurzen Erzählung des Vorgangs, die zur Charakteristik (nicht: Pescaras, sondern von Pescaras Entschluß) nur beibringt, daß er nichts anderes war und sein wollte als ein loyaler Spanier, fremd aller italienischen Kultur, entspricht

---

[1]) Deutsche Gesch. II, 227—243, 264, 277 und Päpste I, S. 99—129, insbesondere S. 99, S. 107, S. 127ff.

[2]) Deutsche Gesch. II, S. 264.

[3]) Ebenda, S. 277.

Digitized by Google

dort eine ausführliche psychologische Analyse, die sehr genau die Motive seiner Ablehnung, die inneren Vorbilder, die ihm vorschwebten, und den Grad seiner moralischen Integrität uns vor Augen führt.[1]) So darf uns feststehen, daß Ranke zwei Arten der Porträtierungskunst kennt und sie wechselnd anwendet, je nachdem der „Held" im Zusammenhang des Ganzen eine ihn heraushebende und in etwas isolierende Sonderstellung beanspruchen darf oder nicht. Man möchte sagen, daß bei den Profilbildnissen der Maler selbst auf einem Schiff steht, das von dem weltgeschichtlichen Strome immer weiter mitgetragen wird, bei den en face-Bildnissen aber auf einer Insel, die zwar in dauernder Berührung mit dem Wechselnden ist, selbst aber ruhig und beständig bleibt.

Man sieht sofort, daß durch diese Art der Schilderung — rein geschichtsphilosophisch betrachtet — Ranke in Widerspruch mit den eigenen Theorien gerät. Aber gerade dieser Widerspruch ist nicht nur charakteristisch, sondern geradezu konstitutiv für seine historiographische Eigenart. Er allein auch konnte ihn dazu führen, gegen die entwürdigende Art zu protestieren, in der Hegel die Eigenart und den Selbstwert der Persönlichkeit herabdrücke, indem er sie zu Marionetten des Weltgeistes mache. „Nach dieser Ansicht würde bloß die Idee ein selbständiges Leben haben, alle Menschen aber wären bloße Schatten oder Schemen, welche sich mit der Idee erfüllten."[2]) Ranke war sich gar nicht bewußt, wie sehr er in seinem Auswahlprinzip, das ihm die „Helden" definierte, der bekämpften Meinung nahekam — die Inkonsequenz, in der er die einmal Ausgewählten dann doch, sozusagen in einer Pause der Geschichtserzählung, in ihrer Ganzheit als lebendige Menschen, mit allen Eigenschaften und Einzelheiten darstellte, erlaubte es ihm, sich der peinlichen Verwandtschaft nicht bewußt zu werden. Hegel aber malte — wenn es erlaubt sei, das Bild noch einmal aufzunehmen — in Konsequenz seiner Anschauung lediglich Profilbildnisse.

Dieser einen grundlegenden Inkonsequenz entsprechend finden wir denn nun auch im Verlaufe der Rankeschen Geschichtserzählung immer wieder Abweichungen von jener Überzeugung, daß „eine geheime Kraft" mitten in den Verwirrungen den Menschen bilde und emporbringe.[3]) Es will doch eben nur „zuweilen"

---

[1]) Päpste I, S. 104 und Deutsche Gesch. II, S. 232ff., besonders S. 235f.

[2]) W. G. VIII, 1. Vortrag, a. a. O., S. 178.

[3]) Päpste I, S. 441.

Digitized by Google

so „scheinen" — und neben dieser Metaphysik der Ideen als eigentlicher Produktivkräfte des historischen Geschehens findet sich häufig auch eine andere Erklärungsart, die wir als Physik der geschichtlichen Naturkräfte bezeichnen können. Ein paar Beispiele mögen dies charakteristische Ineinander bezeugen. „Es war, wie man sieht, nicht allein der stille Gang der Dinge, die geräuschlose Fortentwicklung staatsrechtlicher Verhältnisse, wodurch das Fürstentum emporkam: es war hauptsächlich geschickte Politik, glücklicher Krieg, die Macht gewaltiger Persönlichkeiten"[1]), was bei der Machtsteigerung der deutschen Territorialfürsten zusammenwirkte. Und während hier wenigstens die allgemeine Tendenz und das bewußte Walten der historischen Persönlichkeiten in Übereinstimmung miteinander standen und sich gegenseitig förderten, so schließt Ranke seine Augen auch nicht vor solchen Ereignissen, bei denen ein augenscheinlicher Widerspruch zwischen diesen beiden Faktoren des historischen Geschehens zu bemerken ist. Dadurch kommt er zu einer Neubewertung des „Helden" und seines persönlichen Tuns und Leidens, die sehr unhegelisch anmutet: die Rekatholisierung Polens sei hauptsächlich durch „die persönliche Gesinnung des Königs" erfolgt[2]), für die Entscheidung des Kampfes zwischen den radikalen spanischen und den milderen französischen Katholiken ist es von der höchsten Bedeutung, welche Seite „der Papst Sixtus V. ergreifen wird"[3]), die „universalhistorisch größte Handlung Karls V." war, daß er 1521 das Luther zugesagte freie Geleit wirklich gewährte[4]) — während es ganz im Gegensatz dazu bei Hegel einmal

[1]) Deutsche Gesch. I, S. 42f.

[2]) Päpste II, S. 368 (über Sigismund III. um 1595).

[3]) Päpste II, S. 210, 215. Vgl. auch S. 223 über Gregor XIV.

[4]) Deutsche Gesch. V. S. 308; vgl. weiterhin: ü. Zwingli, durch dessen „Sinnesweise und Bildungsgang" die Schweizer Reformation, unter sonst gleichen Bedingungen „einen anderen Charakter . . . entwickelt habe als die deutsche", Deutsche Gesch. III, S. 41; ü. Nicolaus von Cues, Deutsche Gesch. I, S. 71: „Die Ideen, welche die Welt in Bewegung setzen sollen, kündigen sich immer in einzelnen hervorleuchtenden Geistern an"; ü. Maximilian, Deutsche Gesch. 1, S. 73; ü. Friedrich d. Großen, Abhandlungen u. Versuche, S. 23: „Wenn jemals ein Ereignis auf einer großen Persönlichkeit beruht hat, so ist es das Ereignis des Siebenjährigen Krieges"; ü. Fra Milensio P. 2, S. 409f.; ü. Herzog Carl in seinem Kampf mit seinem Neffen König Sigismund III. von Schweden u. Polen, P. II, S. 383: „an der Person des Fürsten lag doch alles"; ü. Luther u. Eck. von deren Disputation „großentheils der künftige Zustand der Kirche und des Staates" abhängig gewesen sei: Deutsche Gesch. II, S. 282. Siehe weiterhin den folgenden Satz „Wäre damals (nach dem Höhepunkt

Digitized by Google

heißt: „Solche Begebenheit ist auch nicht an ein Individuum gebunden, wie hier z. B. an Luther, sondern die großen Individuen werden durch die Zeit selbst erzeugt.“ [1]) — Das ist nun Rankes Meinung nicht. „Große Männer schaffen ihre Zeiten nicht, aber sie werden auch nicht von ihnen geschaffen“,[2]) so heißt es — fast wie in Polemik gegen das eben berufene Hegelwort — einmal in der Weltgeschichte. Es ist also ein „Zugleich“, ein „Auch-auch“, das schließlich als Resultat der einander widersprechenden Rankeschen Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung anzusehen ist. Zwar der Weltgeist regiert, aber doch nicht nur vermittelst der historischen Kräfte, insbesondere der Helden, sondern mitunter in Übereinstimmung, mitunter aber auch im Gegensatz zu ihnen. Die Geschichte ist nicht eine Auslegung des Geistes in der Zeit, wie bei Hegel, sondern eine Auseinandersetzung des Geistes mit der Zeit, in der eben nur ab und zu Gottes Finger sinnfällig und deutlich wird.

Ranke hätte den eben unternommenen Versuch, den Widerstreit in seiner Geschichtsschreibung durch eine systematische Formel zu lösen oder wenigstens zusammenzufassen, aufs heftigste widersprochen, ebenso heftig, wie er den Angriffen Heinrich Leos widersprochen hat, dessen hegelisch geschulter Geist ja nicht unähnliche Folgerungen aus seiner Historiographie glaubte ziehen zu dürfen. Wir wissen also, daß mit dem Gesagten nur ein logischer Notbehelf gegeben ist, der das wahre Wesen der Rankeschen Geschichtschreibung nicht einfängt. Diese kann nur von ihren eigenen Maßstäben her verstanden, d. h. also: sie kann überhaupt nicht definiert, sondern immer nur beschrieben werden. Deshalb wollen wir noch einmal versuchen, ihrem charakteristischen Ineinander von einer andern Seite her beizukommen.

---

der revolutionären Bewegung in Frankreich) ein General wie Monk für das Königtum aufgetreten, so wären wahrscheinlich damals schon die Bourbonen auf den französischen Thron wieder eingesetzt worden; allein es geschah das gerade Gegenteil von dem.“ (19. Vortrag vor König Max, Weltgeschichte, I. Aufl. IX./2, S. 226). Vgl. dazu engl. Gesch., III. Aufl., IV. Bd., S. 294; ü. General Monk. Ähnlich franz. Gesch., IV. Aufl., II., S. 113, wo das neue Kapitel nach dem Tode Heinrichs IV. mit dem Satz anhebt: „Ein Mann weniger war in der Welt.“ Aber genug der Beispiele: in der Diss. v. W. Nalbandian ist von S. 77—87 eine große Reihe weiterer Zitate unter der Überschrift „Freiheit und Notwendigkeit“ verdienstvoll zusammengestellt, worauf hier verwiesen sei.

[1]) Hegel, Vorl. z. Phil. d. Weltgesch., S. 877.

[2]) zit. nach Guglia a. a. O., S. 394.

Digitized by Google

In den „Päpsten" wird die Politik des klugen Kardinals Morone einmal in der folgenden Weise charakterisiert: „Er zeigte einmal recht, was ein geistreicher, geschickter Mann, der die Lage der Dinge begreift und sich ein Ziel setzt, das denselben gemäß ist, auch unter den schwierigsten Umständen leisten kann. Wenn irgendeinem Menschen überhaupt, so hat die katholische Kirche ihm den glücklichen Ausgang des (tridentinischen) Konzil zu verdanken."[1]) Deutlich ist hier also zunächst jene für Hegel und Ranke gleich bezeichnende Übereinstimmung zwischen dem Willen des Helden und der objektiven Notwendigkeit, die diesmal „Lage der Dinge" genannt ist. Aber aus der — zwar noch leise mitklingenden — Metaphysik des Weltgeistes ist hier unversehens die Kunst des Möglichen, aus einer göttlichen Gnade eine politische Fähigkeit geworden. Das ist höchst charakteristisch für die Gleichzeitigkeit teleologischer und kausaler Beweisführung, als die wir nunmehr Rankes historische Methode bezeichnen können. Ihr entspricht es, Carls V. Gebundensein an die katholische Tradition durch „eine geistige Atmosphäre" zu erklären, „deren Einfluß man sich nicht entziehen kann"[2]), und andererseits zuzugeben, daß der Katholizismus „hätte erliegen müssen, wäre er wirklich überall in seiner tieferen Bedeutung erstorben gewesen".[3]) Oder man höre den folgenden Satz: „Es ist an sich nicht anders denkbar, als daß das ganze Institut der Kirche an dieser Richtung, die das Oberhaupt derselben genommen, theilhaben, sie mit hervorbringen, und von ihr wieder mit fortgerissen werden müsse."[4]) Statt der prästabilierten Harmonie waltet hier simple Wechselwirkung! Beide grundsätzlich verschiedene Arten, ein historisches Faktum zu begründen, laufen bei Ranke nebeneinander her, ja: sie sind häufig miteinander verschlungen.

Aber auch mit dieser Feststellung haben wir die endgültige Abgrenzung von Hegel noch nicht vollzogen, denn diese Gleichzeitigkeit teleologischer und kausaler Beweisführung findet sich auch bei ihm. Hören wir ihn nur über die Gründe der Griechensiege im Perserkriege: „Der Sieg war nicht eine Gunst des Schicksals; er hat sich teils auf Tapferkeit, teils auf Vaterlandsliebe, teils aber auf das große Interesse des Weltgeistes gegründet."[5])

---

[1]) Päpste I, S. 343.
[2]) Deutsche Gesch. III, S. 80.
[3]) Deutsche Gesch. III, S. 76.
[4]) Päpste I, S. 57.
[5]) Hegel, Vorl., S. 616.

Digitized by Google

Ist das nicht ganz die gleiche Auffassung und Motivenmischung, wie sie sich auch bei Ranke findet? „Es ist nicht abzuleugnen, die lebensvolle, eben in kräftiger Entfaltung begriffene Griechenwelt war in Gefahr, erdrückt zu werden. Man könnte sagen, eine solche Unterdrückung des kräftig emporkommenden griechischen Geistes sei doch an sich unmöglich gewesen. Gewiß; wenn es eine Idee gibt, die in den Ereignissen waltet, so konnte die Tendenz der Weltbildung nicht dahin gehen, die Griechen den Persern zu unterwerfen; auf diesen Höhen aber bewegt sich die Menschengeschichte nicht allein. Die historische Frage ist, wodurch denn ein solches Ereignis verhindert worden ist."[1]) Nebeneinander und anscheinend gleichberechtigt sind hier bei Hegel zwei kausale und ein teleologisches Moment für den Sieg angeführt[2]), was also eine völlige Übereinstimmung mit der Rankeschen Mischung zu ergeben scheint. Aber eben nur scheint: denn diese Gleichberechtigung hört auf, sowie nicht, wie hier, „Tapferkeit" und das „Interesse des Weltgeistes", oder seine „Bestimmung" und die „mitgebrachte Natur" der in den römischen Tribus vereinigten Völker[3]) die gleiche Richtung haben, sondern in Widerspruch miteinander treten. Dann erweist sich die Überlegenheit des teleologischen Momentes. Die Reichsteilung nach Karls des Großen Tod z. B. war notwendig als „eine Wiederherstellung der eigentümlichen Nationalitäten, die durch einen Zusammenhang übermächtiger Gewalt und das Genie eines großen Mannes waren zusammengehalten worden".[4]) Also — ein „großer Mann" war Karl dennoch, obwohl er gegen die Zeit wirkte, aber sein Reich, wie das Napoleons, war im Grunde „nur eine apriorische Konstruktion".[5]) Wie Gustav Adolf „nur persönlich" Protestant war. Und ebenso wurde Athen nicht „durch die Tugend Spartas besiegt, sondern dadurch, daß Sparta niederträchtig an Griechenland zum Verräter wurde, indem es, unsicher, auf sich selbst zu stehen, fremde Hilfe in die griechischen Händel zog".[6]) Mit diesen Sätzen hat Hegel die Basis der kausal-erklärenden Geschichtschreibung verlassen. Die Erklärung, daß ein großes Weltreich nur eine „apriorische Konstruktion", d. h. nicht im eigentlichen

---

[1]) Weltgesch. I, 1, S. 210f.; bei Ranke nicht gesperrt.

[2]) Ebenso, Vorl., S. 718f., wo die Gründe für den Zerfall des römischen Reiches angegeben werden.

[3]) Vorl., S. 673, bei den licinischen Ackergesetzen.

[4]) Vorl., S. 806.

[5]) Vorl., S. 808.

[6]) Hegel, Vorl., S. 636.

Digitized by Google

Sinne historische Wirklichkeit sei, bedeutet den vollkommenen Sieg und das erklärte Übergewicht des teleologischen Elementes. Und hier ist nun die Grenzlinie gegen Rankes Geschichtsauffassung zu ziehen: für den gibt es nicht in diesem, metaphysisch normiertem, Sinne falsche Helden und falsche Siege. Was historische Lebenskraft genug besitzt, um sich, wenn auch nur zeitweise, durchzusetzen, das hat eben auch den Rang der Wirklichkeit. Sehr bezeichnend ist der folgende Satz: „Überhaupt verfallen wir bei der Betrachtung der Vergangenheit nicht selten in den Irrtum, einem neu hinzutretenden Weltelement zu früh einen alles beherrschenden Einfluß zuzuschreiben. So mächtig es auch sein mag, so gibt es doch neben ihm noch andere lebendige Kräfte, die nicht sogleich geneigt sind, sich unterzuordnen, sondern nach ihren eigenen selbständigen Trieben sich weiter entwickeln."[1]) Und auch wenn die Richtung eines solchen „lebendigen Organismus"[2]), wie es etwa der Katholizismus auch nach der Reformation noch war — und hier erst gewinnt das Problem der Toleranz seine letzte und tiefste Bedeutung — auch wenn es im Widerspruch steht zum Gange des Weltschicksals, selbst wie ihn Ranke sich vorstellt. Die historische Erscheinung gilt deshalb weiter, weil sie ja weiter ist; während sie für Hegel nicht mehr ist, weil sie nicht mehr gilt. Die Sphäre des „Geltens" überwertet bei Hegel die Sphäre des „Seins" — bei Ranke ist es gerade umgekehrt. Von hier aus gelangen beide zu ihrer grundverschiedenen Konstruktion der historischen Wirklichkeit.

So hat uns das Ineinander teleologischer und kausaler Motivierungsreihen bei Hegel und Ranke und das Überwiegen der teleologischen Elemente bei Hegel, der kausalen bei Ranke unversehens hinausgeführt über das inhaltliche geschichtsphilosophische Problem, von dem wir ausgingen: aus dem Bezirk der Frage: „Einzelner und Masse". sind wir unvermerkt wieder zum Problem der Wirklichkeit gelangt, das uns immer aufs neue begegnen muß, und sehen uns nun noch darüber hinaus zu einer ganz formalen und umfassenden Erörterung gedrängt: zu einer Erörterung über die historische Methode Rankes und Hegels. Der Gegensatz zwischen dialektischem und quellenkritischem Vorgehen wird sich nach den vorangegangenen Bemerkungen nunmehr in seinem geschichtsphilosophischen Kern fundieren und in der Weite seiner historiographischen Auswirkung darstellen lassen.

---

[1]) Deutsche Gesch. II, S. 70.
[2]) Deutsche Gesch. III, S. 76.

Digitized by Google

IV.

Über Hegels historische Methode sprechen, heißt über den Kern seiner Philosophie sprechen, insbesondere deshalb, weil er eine besondere Methode für die Zwecke der Geschichtserzählung nicht ausgebildet und angewandt hat. Die gleiche dialektische Art des Vorgehens, die seine Logik gründet, beherrscht den Philosophen auch dann, wenn er Geschichtschreiber wird. Denn dies eine ist zunächst festzustellen: in den „Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte" ist Hegel tatsächlich in ganz breitem Ausmaße Historiograph geworden, so sehr, daß man ihn häufig — allerdings zu Unrecht — hat den Vorwurf machen können, die reflektierenden und die erzählenden Teile seines Werkes ständen in keinem rechten organischen Zusammenhang. Die Aufgabe: „Hegel als Geschichtschreiber" zu analysieren, wäre einer gesonderten monographischen Behandlung durchaus würdig[1]), hier soll sie nur so weit in Angriff genommen werden, als es für unseren Vergleich mit der kritischen Methode Rankes unumgänglich ist. Dafür erscheint es zunächst notwendig, den Zusammenhang der Hegelschen Geschichtschreibung mit dem Ganzen seines Systems noch etwas deutlicher zu machen, als das bisher geschehen konnte.

Wir sahen schon, daß es im Hegelschen System kein a priori und keine transzendente Realität gibt; es fehlt ihm somit jenes „Absolute" in der Form der andern idealistischen Systeme. Zwar hat auch Hegel, und gerade er, diesen Begriff des „Absoluten" oder genauer: den des „absoluten Selbstbewußtseins" oder „absoluten Geistes" ausgebildet, aber er ist wesentlich verschieden etwa von Kants „Ding an sich" oder von Fichtes „Ich", nämlich nicht nur Voraussetzung und Resultat des auf ihn zuführenden Prozesses, sondern gleichzeitig und vor allem dieser ganze Prozeß selbst. Das Absolute ist der modus procedendi selbst, wenn man ihn als geschlossenen Kreislauf, als Ganzes, übersehen kann, d. h. nicht von irgendeinem Punkte aus, sondern im absoluten Selbstbewußtsein. So erhält die Methode einen philosophisch höheren Rang, als in jedem vorhergehenden System: nämlich den schlechthin höchsten. Hier liegt der tiefe Grund ihrer Übertragbarkeit und der Ausbildung einer dialektischen Scholastik, die sich dann in zwei verschiedene Schulen spalten konnte. Beide durften

[1]) Zu diesem Zwecke müßten die darstellenden Werke geprüft werden die Hegel für seine Geschichtsphilosophie benutzt hat, dann könnte man beurteilen, in welcher Art Hegel die ihm vorliegenden „Quellen" wertete und benützte.

Digitized by Google

sich, trotz aller Abweichung im Inhaltlichen, mit Recht weiter auf den Meister berufen, weil sie das Kernstück des Systems, eben die dialektische Methode, treu übernommen hatten.

Nach dem Vorangegangenen wird nun der folgende Satz aus der Phänomenologie hinreichend vorbereitet und verständlich sein, der die Verabsolutierung der Methode glücklich zusammenfaßt. Der Satz lautet: „Das Bewußtsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen, und aus diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu sein, auszusprechen."[1]) Das Bewußtsein als Wesen — ist das absolute Selbstbewußtsein; die „einfache Kategorie" — die Thesis; der noch leere, abstrakte Begriff — das Subjekt, das noch keine Eigenschaften abgespaltet hat, das reine Sein oder das Nichts (das keineswegs etwas ist, sondern das eben Nichts ist), die abstrakte „Möglichkeit" — um den Begriff durch nur einige der üblichen Hegelschen Variationen hindurch zu verfolgen. Der Übergang in die Einzelheit und den Gegenstand — bezeichnet die Antithese, die durch die Kategorie der Negation, der Unterschiedenheit, konstituiert wird. Diesem Begriff entspricht der Übergang in das „Dasein" oder die „Bewegung", also das „Werden", weiterhin das dem Begriff gegenüberstehende Objekt, die subjektfremde Substanz, die Anderheit der verschiedenen Eigenschaften, die bloße Existenz oder Zufälligkeit. Und schließlich: die Selbstanschauung und Selbstaussprache der nun als negativ erkannten und damit in die Thesis zurückgeschlungenen, aufgehobenen Antithesis heißt Synthesis und entspricht der Einheit des An- und Für-sich-Seins, der Einheit also zwischen Subjekt und Substanz, zwischen Auchheit und Anderheit, und entspricht vor allem der konkreten Wirklichkeit oder Notwendigkeit; all dies jedoch immer unter der einen Voraussetzung, daß „dieser Verlauf", der zu dem umschriebenen Resultat führte, daß der dialektische Prozeß als identisch bewußt wird mit seinem Ergebnis und in dieser Identität jederzeit präsent angeschaut werden kann. Der besprochene Satz eignet sich schon seinem grammatischen Bau nach so besonders gut zur Paraphrasierung der Hegelschen Dialektik, weil er mit der vorweggenommenen Synthesis, nämlich mit den Worten „das Bewußtsein aber als Wesen" beginnt, dann erst das Zustandekommen dieses Resultates in den verwickelten Relativsätzen nachholt, und schließlich wieder

[1]) Phän., S. 160.

Digitized by Google

mit der Synthesis endet. Damit ist zugleich noch ein weiteres Merkmal der Hegelschen Methode, mindestens symbolisch, ausgesprochen, ein Merkmal, das gerade unserem, auf Hegels Historik gerichteten Blick besondere Schwierigkeiten bereiten muß: nämlich dies, daß der dialektische Prozeß nicht in der Zeit verläuft, sondern ein rein logischer außerzeitlicher Vorgang ist. Die Geschichte ist nun aber nach Hegel „die Auslegung des Geistes in der Zeit". In dem rein logischen Ablauf des dialektischen Prozesses — der im wirklichsten Sinne kein Prozeß ist — kommt also ein fremdes, störendes Element hinein. Und wie die Natur bekanntlich die „Idee in ihrem Andersein" also ihre Selbstentfremdung bedeutet, so müßte auch Geschichte im ganzen des Systems Selbstentfremdung des Systems bedeuten. Dieser Widerspruch — denn die Geschichte bedeutet ja gerade Krönung des Systems — ist nur durch die folgende Überlegung aufzulösen: die abgelaufene Geschichte ist die „Auslegung des Geistes in der Zeit", ihre Philosophie aber hebt dieses „Natur-Sein" der Geschichtsfakten, und damit ihre zeit-räumliche Realität, empor zur geistigen Wirklichkeit. Im Selbstbewußtsein der Geschichtsphilosophie lernt die Geschichte ihren eigenen Verlauf begreifen und damit als Verlauf aufheben. Aus der vergangenen Zufälligkeit wird präsente Notwendigkeit, die mit der wahren historischen Wirklichkeit identisch ist. Die dialektische Methode ist die Art und Weise, in der die Gegenwärtigkeit der Geschichte herausgehoben und von dem Nur-Geschehenen der abstrakten Existenz gesondert werden kann. Dieser konkrete und geistige Prozeß ist nun kein zeitlicher mehr, sondern ein logischer, wie jeder echte dialektische Vorgang. Von dieser Grundlage aus sind eine Reihe bisher entweder unbeachteter oder unerklärter Phänomene der Hegelschen Geschichtsschreibung zu verstehen. Zuächst tritt die merkwürdige Tatsache, daß die geschichts-philosophischen Vorlesungen fast ausschließlich im Präsens erzählt sind, nun erst in ihr rechtes Licht. Hier liegt mehr vor, als nur eine stilistische Eigentümlichkeit: das Präsens zeigt vielmehr die philosophische Austreibung der Zeit aus der Geschichte an, die durch jene Gleichzeitigkeit und Gleichgegenwärtigkeit des ganzen historischen Geschehens vollzogen wird. Ebenso wird nun die Identität verständlich, die Hegel zwischen dem Beginn der Geschichte und den Beginn der Geschichtschreibung setzt. Geschichtschreibung ist das Sich-Selbst-Bewußtwerden der Geschichte; bevor es nicht einsetzt, kann keine wahre Wirklichkeit vorhanden sein. Der Rhythmus der Dreizahl schließlich ist nicht

Digitized by Google

zufällig aufgenommen — Hegel sagt selbst, er sei „etwas Festes" wie die Fünf bei den Chinesen[1]) — sondern entspricht vielmehr einer tiefen, vielleicht allmenschlichen, mindestens christlich-europäischen Notwendigkeit, die seit der Spaltung der Welt in Himmel und Erde, seit der Zertrennung des Menschen in Seele und Leib sich dieser unerträglichen Kluft nur noch im rettenden Denkakt einer überwölbenden Synthesis bewußt zu werden wagt, in der die Einzelglieder zugleich mitgedacht sind. Dies ist der tiefste, weil religiöse Sinn der Hegelschen Dialektik, der die Übereinstimmung seiner Position mit dem christlichen Dogma erklärt und das Pathos ihrer Anwendung letzthin verständlich macht. Und so ist schließlich jener dialektische Hauptsatz der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu verstehen, mit dem wir nun die Betrachtung der einzelnen methodischen Probleme beginnen wollen: „Die Geschichte jedes wahrhaft geschichtlichen Volkes wird von drei Hauptepochen bezeichnet."[2])

Mit diesen Worten ist die Einteilbarkeit in drei Hauptepochen, oder mit andern Worten: die Fähigkeit, sich der dialektischen Entwicklung einzufügen, zum konstitutiven Charakteristikum eines wahrhaft geschichtlichen Volkes erhoben; ein Vorgang, den wir nun erst richtig würdigen können, nachdem uns klargeworden ist, was die Methode für das Hegelsche System als Ganzes und was sie insbesondere für die Eingliederung der Geschichte in den logischen Ablauf zu leisten hat. Die ewige Gegenwärtigkeit eines Volkes — und nur in ihr besteht seine wahrhafte Geschichtlichkeit — hängt mithin ab von seinem dreigeteilten Ablauf, der sich aus Erstarkung (Thesis), Berührung nach außen und dadurch mit der Vergangenheit in Gestalt minder entwickelter Völker (Antithesis) und Untergang, Berührung mit der Zukunft (Synthesis) zusammenfügt. Dies allein ist wesentlich — das „besondere Geschichtliche" verspricht Hegel „anzufügen, sofern es sich den allgemeinen Gesichtspunkten anschließt".[3]) Dies also ist das Auswahlprinzip, mit dem unter der Fülle des empirischen Materials das philosophisch Brauchbare gesichtet wird; ein Auswahlprinzip, das sich ausdrücklich nicht erst aus der Kenntnis des Stoffes ergeben soll, sondern das abhängt von der „Idee, die man mitbringt".[4]) Auf sie und nicht auf den Stoff kommt es Hegel in erster Linie an. So sind z. B. die Slawen von vorne-

[1]) Vorl., S. 289.
[2]) Vorl., S. 530.
[3]) Vorl., S. 532.
[4]) Vorl., S. 620.

Digitized by Google

herein aus der „Betrachtung ausgeschlossen", da sie — als Mittelwesen von europäischem und asiatischem Geist — bisher noch nicht „als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestalten der Vernunft in der Welt aufgetreten seien und es uns jetzt nichts angehe, ob sie das noch einmal tun mögen. Diese etwas inkonsequente Einschränkung, die Zukunft betreffend, nötigt dem Leser die Frage auf, welche Aufgabe denn nach der Vollendung des absoluten Geistes für die Slawen eigentlich in der Welt des Weltgeistes noch zu erfüllen bleibe. Doch zeigt gerade diese Inkonsequenz, die vor der Prophetie immerhin zurückschreckt, ein gut Stück empirischen Residuums im System des Geschichtsphilosophen, dessen Vorhandensein wir vermerken müssen. Immerhin bleibt es dabei, daß der Umfang der Weltgeschichte von den Gesichtspunkten der Dialektik begrenzt wird: was auf diese Weise herausfällt, hat nicht mehr den Rang der „Wirklichkeit", sondern nur noch den der „abstrakten Existenz oder Zufälligkeit", und ein Fragen nach Zufälligem, also Gleichgültigem, ist auch die übliche historische Frage danach, „wo etwas hergekommen ist".[1]) Einzig wichtig ist nur die andere Frage: „. . . ist es wahr an und für sich? Viele glauben, genug getan zu haben, wenn sie sagen, etwas sei neuplatonisch, um es aus dem Christentum zu verweisen." Ganz ähnlich steht es mit dem Problem der Technik. Sie „findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist".[2]) Nicht wann und wo eine Erfindung gemacht worden ist, erscheint wesentlich, sondern wann und wo ihre Rezeption durch die Menschheit stattfand. Auch des Schießpulvers, als abstraktere Form des Kampfes, bedurfte die Menschheit eines Tages, „und alsbald war es da".[3])

Wir sehen: diese Methode hat mit Kausalerklärung nicht mehr viel zu tun; vor allem aber ist sie dem Forschungsprinzip der kritischen Schule ganz und gar entgegengesetzt. Der Dialektik ist es absolut gleichgültig, wie die „Dinge eigentlich gewesen", die Überlieferung der Dinge, und sei sie eine falsche, ist ihr das wichtigere historische Phänomen vor der sog. Tatsächlichkeit der Hergänge. Hegels Abneigung gegen die kritische Methode, über die wir im zweiten Kapitel einen reinen Sachbericht gegeben haben, wird nun erst geschichtsphilosophisch ganz verständlich. Weil die historia rerum gestarum ebenso wie die res gestae selbst zur Geschichte gehören und sogar gleichzeitig entstanden sind[4]),

[1]) Vorl., S. 742.
[2]) Vorl., S. 871 (über die Magnetnadel).
[3]) Vorl., S. 855f.
[4]) Vorl., S. 145f.

Digitized by Google

ist die Trennung zwischen beiden, die jede kritische Forschung zunächst einmal vollziehen muß, dem Geiste der Geschichte widersprechend. „Man sollte doch meinen, daß Herodot und Thukydides es besser gewußt haben als alle neuesten Kritiker."[1]) Neben diesem sehr sachlichen und sehr beachtenswerten Grunde aber kommt noch ein Motiv hinzu, das fast wie persönliches Ressentiment schmeckt, das aber zu charakteristisch ist, um übergangen werden zu können. „... doch das Historische ist heutigentages auf griechischem Boden so schlüpfrig", daß da nichts Festes gelassen wird: was der eine erst hervorhebt, wird von dem anderen umgeworfen und nach einer andern Seite gezogen."[2]) Hier bricht die Wut des Philosophen hervor, dem man seine „unbestreitbaren Tatsachen" — wie die heutige Soziologie sagen würde — plötzlich bestreitet und ihm damit das Material fortnimmt, das er zu seinem Bau gebraucht. Die Geschichtswissenschaft darf sich aus ihrer Stellung als Magd der Philosophie keinesfalls in dieser Weise überheben — dieser Ton grollt für ein aufmerksames Ohr durch Hegels Scheltworte.

Aber welche Methode der Forschung hatte Hegel nun der angegriffenen und abgelehnten Methode der kritischen Schule entgegenzusetzen? Die Dialektik? Sie war zwar zugleich Methode der Forschung und der Deutung, doch reichte immerhin der bloße Akt der Eingliederung in den Dreitakt des historischen Geschehens doch nicht ganz aus, um den zahlreichen zur Verarbeitung gelangenden Einzelheiten jenes Maß von Allgemeingültigkeit, von stellvertretender Wertigkeit zu verleihen, daß sie für jene Eingliederung überhaupt erst tauglich machen konnte. Für diese Aufgabe, die man als eine Art Sinngebung der historischen Tatsachen bezeichnen kann, schuf sich Hegel denn auch ein eigenes methodisches Instrument, das wir am bestens „symbolisierende Exegese" nennen werden.

Zwar polemisiert er auch gegen diejenigen, „welche sagen, in den kleinsten und geringsten Gewohnheiten der Nation spiegele sich ihr Geist"[3]), aber er kämpft hier doch wohl nur gegen die Kleinheit und Geringfügigkeit der behandelten Objekte; seine Kritik kann sich kaum gegen die Versuche als solche richten, „aus jenen Einzelheiten das herauszubringen, was man Volkstümlichkeit nennt" — wenn wir nicht, was wir freilich wohl müssen, die Frage der Reihenfolge des methodischen Vorgehens auch hier

[1]) Vorl., S. 551 (zweifellos gegen Niebuhr gerichtet).
[2]) Vorl., S. 561.
[3]) Vorl., S. 471 (vgl. Ranke, Päpste III, S. 61).

Digitized by Google

stellen. Hegel bringt seine Meinung von der speziellen Artung eines Volkes ganz bewußt mit, bevor er an die Exegese der einzelnen Erscheinungen herangeht.[1]) Diese Bemühung selbst erfolgt dann jedoch in durchaus gründlicher, freilich wieder in einer für die methodische Haltung des Geschichtsphilosophen höchst charakteristischen Art und Weise.

Da es sich hier um Exegese handelt, so ist ihre Eigenart bei dem eigentlichen Gebiet dieses heuristischen Gebiets, bei der Behandlung der heiligen Schriften, besonders deutlich zu erkennen. Der Übergang aus der dialektischen in die exegetische Sphäre mag darum durch einen Satz vermittelt werden, der sich mit dem geschichtsphilosophischen Problem Christi befaßt. „Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ... alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen, es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist."[2]) Also nicht der biographische Verlauf, sondern der überpersönliche Gehalt lenkt das Hauptaugenmerk des Philosophen auf sich. So schilt er es denn als „platt und irreligiös, Leben, Leiden und Tod Christi bloß historisch als eine Begebenheit zu nehmen".[3]) Wir wollen hier nicht fragen, wieweit Hegel diese Dinge denn überhaupt noch historisch nimmt, sondern lieber die Art und Weise betrachten, in der er den Gehalt aus den uns und ihm überlieferten Nachrichten herausarbeitet. Und dies geschieht so: Christus, als Mittelglied der dialektischen Dreieinigkeit, repräsentiert den erscheinenden Gott, also nur ein, allerdings ein notwendiges Moment der Gottheit. Aber — wie wir schon in anderem Zusammenhang sahen — erst sein Tod gliedert ihn dem Ganzen des Geschichtsverlaufes völlig ein: „Christus ist gestorben; d. h. der erscheinende Gott ist gesetzt als ein sich Aufhebendes."[4]) Gerade an dieser Deutung ist die Bedingtheit der symbolischen Exegese durch die Notwendigkeiten der dialektischen Methode besonders deutlich: Christus, der als Antithese zwischen dem Für-Sich-Sein

---

[1]) An einer andern Stelle spricht sich Hegel näher über dies Verhältnis aus. Danach sind die Besonderheit in Wissenschaften, Verfassung usw. aus dem „Volksgeist" zu verstehen — andererseits der Volksgeist doch aber auch aus „dem vorliegenden faktischen Detail herauszufinden" (Vorl., S. 149). Für Ranke ist allein der zweite Weg gangbar, der ja für Hegel offensichtlich nur als Seitenstraße in Betracht kommt. Die genaue Erörterung des „Volksgeist"-Problems bei Ranke und Hegel muß einer späteren Erörterung vorbehalten bleiben. Hier genüge diese Andeutung.

[2]) Vorl., S. 737.

[3]) Vorl., S. 822.

[4]) Vorl., S. 580f. (vgl. auch S. 722).

Digitized by Google

Gott-Vaters und dem An- und Für-Sich-Sein des Heiligen Geistes steht, muß „aufgehoben" werden, also erhält sein Tod den Sinn der Schicksalserfüllung statt des doch auch möglichen des Martyriums. Nur darf man sich natürlich nicht vorstellen, daß bei diesem Ineinander diealektischer Forderung und exegetischen Gehorsams eine gleichsam schlaue und bewußte Tatsachenregulierung Hegels am Werk gewesen wäre — er wollte nicht „das Schicksal korrigieren" — sondern konnte es gar nicht mehr anders als eben dialektisch ansehen. Aber — ob bewußt oder unbewußt — ihm entgehen durch diese Vorurteile mitunter nicht nur Nuancen, sondern ganz wesentliche historische Entwicklungstendenzen. Wer z. B. wie er die Worte des Paulus: „Die Leiden dieser Zeit sind nicht wert jener Herrlichkeit" versehentlich, aber eben doch in charakteristischer Unachtsamkeit, dem Stifter der christlichen Religion selbst in den Mund legt[1]), der verschließt sich die Erkenntnis jener erst wahrhaft aus dem Judentum herausführenden paulinischen Askese und Gesetzesfeindschaft, die eine der charakteristischsten Tatsachen ist für die innere Auseinandersetzung des werdenden Christentums mit sich selber und für seine äußere Abgrenzung gegen die Mutterreligion.

Ähnliche Mißgriffe begegnen Hegel natürlich auch auf anderem Gebiete, wo immer er seine Exegese anwendet. So macht er den sog. zweiten „Heiligen Krieg" gegen die Phokier (355 bis 346) zu einem entscheidenden Einschnitt in der griechischen Geschichte: dem Orakel sei mit der Bekämpfung seiner Güter „öffentlich der Gehorsam gekündigt" worden.[2]) Die Tatsache aber, daß fast 250 Jahre vorher (600 bis 590), also in einer, für Hegels Anschauung, qualitativ andersartigen Geschichtsepoche, schon ein erster Heiliger Krieg gegen die Phokier in Kirrha stattgefunden hat, der sich genau dieselben Vergehen zum Vorwurf nimmt, wird von Hegel überhaupt nicht erwähnt.

Weiterhin verführt diese exegetische Bemühung, die sich nach biblischen Texten besonders gern mit Sagen befaßt, den Philosophen dazu, die überlieferten Mythen möglichst unkritisch zu rezipieren. Erst der zweite König, Numa Pompilius, hat den Gottesdienst nach Rom gebracht, denn es ist charakteristisch für die Römer, „daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt"[3]), ebenso wie das gottesdienstliche Fest beim Raub der Sabinerinnen gezeigt hat, daß die Religion von den Römern nur

[1]) Vorl., S. 739.
[2]) Vorl., S. 647f.
[3]) Vorl., S. 688f.

Digitized by Google

„als Zweck des jungen Staates gebraucht" wird.[1]) Schon Romulus und Remus verkörperten die späteren Gegensätze zwischen Patriziern und Plebejern in ihrer Person[2]) — die korinthische Herkunft des Tarquinius Priscus bezeugt die Hegelsche These von der geschichtsnotwendigen Fremdstämmigkeit früher Volkskönige in historischen Völkern[3]) — all dies sind Beispiele für eine Sagenexegese, die jede kritische Forschung als Zerstörerin des eigenen Arbeitsmaterials hassen und bekämpfen mußte. Der (systematischen, nicht quantitativen) Vollständigkeit dieser Übersicht wegen seien noch zwei weitere Beispiele für typisch andere Anwendungen der Exegese hinzugefügt: auf einen religiösen Mythos ist sie bezogen, wenn der Kampf der Götter gegen die Titanen als der des Geistes gegen die Natur gedeutet wird[4]), auf ein unzweifelhaft historisches Ereignis, wenn als das Resultat der Kreuzzüge die Erkenntnis gilt, daß nicht Christi Grab, die höchste Reliquie, sondern vielmehr die lebendige Subjektivität das Verhältnis zum Göttlichen bestimmt. „Es ist hier nicht die Rede von Nutzen oder Schaden, auch nicht von Einfluß, sondern von der Frucht dieser Bewegung."[5])

Wir sehen also, daß diese exegetische Methode auf alle Gebiete historischer Überlieferung in gleicher Weise angewandt werden kann: heilige Kunde, Geschichtssage, Mythos und Quellenbericht gelten vor ihr gleich, wenn auch eine gewisse Vorliebe für die biblischen Bücher angemerkt sein mag. Die Unterscheidung dieser und noch anderer Quellen voneinander macht aber gerade eine der Hauptaufgaben der kritischen Methode aus. Deshalb dürfen wir in den teilweise blendenden historischen Erkenntnissen, die uns Hegel, etwa in seiner Sagenexegese vermittelt, keinesfalls eine Annäherung an die Forschungsart der kritischen Schule sehen und z. B. vergleichsweise an die Versuche Wellhausens denken, die Stammvätergeschichten des Buches Genesis historisch zu interpretieren. Dieser Versuch war nur von der Basis aus möglich, daß zunächst eine relative Ungeschichtlichkeit

---

[1]) Vorl., S. 667.
[2]) Vorl., S. 668.
[3]) Vorl., S. 691.
[4]) Vorl., S. 583.
[5]) Vorl., S. 850. — Man vergleiche über die Kreuzzüge auch die großartige Deutung in der Phän. (144), wo sie — ganz ähnlich wie hier — als vergebliches Bemühen, das „Grab seines Lebens" zu besitzen, charakterisiert und als jene erste Stufe der Vereinigung des Wirklichen und des Selbstbewußtseins bezeichnet werden, die „noch nicht durch den Gedanken, sondern durch das Gemüt, durch die Andacht konstituiert wird."

Digitized by Google

des dem Forscher vorliegenden, von ihm als legendär angesehenen Materials angenommen, also eine ausgesprochen kritische Leistung vollzogen wurde. Diese Vor-Überlegung ist aber Hegel durchaus fremd, und zwar nicht etwa aus Lässigkeit, sondern von dem Wirklichkeitsbegriff seines Systems her. So sieht er in Romulus und Remus nicht etwa die als Menschen unhistorische, aber als nachträglicher personifizierter Niederschlag kollektiver Kämpfe geschichtlich wertvollen Repräsentanten des Patriziats und des Plebejertums — etwa im Sinne von Wellhausens (und schon Jacob Grimms!) Konzeption der Sage als primitiver „genealogischer Geschichtschreibung" — sondern er deutet das Leben und den Kampf der beiden Brüder, deren tatsächliche Existenz er gar nicht bestreitet, auf dem Wege seiner symbolisierenden Exegese zu der genannten Auseinandersetzung um. Diesen grundlegenden Unterschied gilt es festzuhalten.

Wie gleichgültig für Hegel die Frage nach dem „Eigentlich" des Gewesenseins war, geht auch aus der folgenden Überlegung hervor, die er einmal über die Geschichtlichkeit der dem Perikles von Thukydides in den Mund gelegten Reden anstellt: sie sind ebenfalls dem echten Geiste des angeblichen Redners nicht fremd, da sie „des Sprechenden eigene Bildung" widerspiegeln.[1]) Man braucht nur die Bemühung des jungen Ranke zu vergleichen, mit der er in der „Kritik neuerer Geschichtschreiber" gerade die Ungeschichtlichkeit fingierter Reden zu erweisen suchte, um sich des ganzen Unterschiedes der beiden Methoden noch einmal bewußt zu werden. Eine merkwürdige Eigenart der Hegelschen Exegese ist noch hinzuzufügen: sie sucht sich womöglich eine Bestätigung ihres Wahrheitsanspruches in der Wiederholung wesentlicher Ereignisse, die erst „das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten" erhebt.[2]) „So mußte nach Cäsar Augustus in gleicher Weise sich der Herrschaft bemächtigen, wie auch Napoleon zweimal entthront werden mußte und man die Bourbonen zweimal vertrieben hat." Ganz ebenso steht es mit negativ zu bewertenden Tatsachen: je zweimal bankerottiert der Liberalismus in Frankreich, Italien, Spanien und Portugal, um seine völlige Wertlosigkeit zu erweisen.[3]) In einem gewissen, wenn auch nicht sehr engen Zusammenhang mit dieser Art, die Duplizität der Ereig-

[1]) Vorl., S. 169; nachträglich hinzugefügte Reden gelten allerdings auch Hegel als fälschend (S. 172).

[2]) Vorl., S. 712.

[3]) Vorl., S. 931.

Digitized by Google

nisse geschichtsphilosophisch auszuwerten, stehen noch einige andere merkwürdige Überzeugungen und Eigenarten Hegels, die wenigstens erwähnt sein mögen: die Betonung, mit der der Philosoph die Gleichzeitigkeit der Gründung Thebens durch Kadmos und Moses Zug aus Ägypten feststellt[1]), seine These, daß Völkermischung Voraussetzung jedes weltgeschichtlichen Volkes, z. B. der Griechen, Römer, Preußen sei — die „natürliche Nationalität" ist „eine trübe Sache" und macht den geistigen Unterschied nicht aus[2]) — und schließlich die Freude an historischen Analogien, obwohl seine Polemik sich gegen ihre Berechtigung, mindestens gegen solche von moralisierender und antiteleologischer Haltung gewandt hat.[3]) Trotzdem kann Hegel nicht anders, als selbst die Greuel der frühgriechischen mit denen der frühfränkischen Königshäuser[4]), die nur ephemere Vereinigung der Griechen zum Trojanischen Krieg mit dem gleichgearteten Bündnis der Christenheit in den Kreuzzügen[5]), die Staaten Griechenlands mit denen Italiens und die Völkermischung von Hellas mit der von Nordamerika zu vergleichen[6]), sowie sich durch „die Verbindung von China mit den Mongolen ... an die von Kaisertum und Papsttum"[7]) erinnern zu lassen. Selbst noch dieser Widerspruch zwischen Hegels geschichtsphilosophischer Theorie und seiner historiographischen Praxis — wohl der einzige dieser Art, der sich aufzeigen läßt — ist nicht auf irgendeine Denk-Nachlässigkeit zurückzuführen, sondern entspricht einer tiefen, sozusagen systematischen Inkonsequenz des Hegelschen Systems, das nämlich gleichzeitig morphologisch und teleologisch ist. Als Morphologe, der dieselben dialektischen Blüte- und Vergehensformen in allen Zeitaltern und bei allen Völkern feststellte, mußte Hegel auch zur Analogie kommen; als Teleologe, für den die Geschichte sich in stetigem Fortschritt auf eine erreichbare Vollendung hin bewegt, dürfte er nichts Späteres mit etwas Früherem vergleichen. Es soll damit nicht entschieden werden, daß morphologische und teleologische Geschichtsphilosophie einander denknotwendig ausschließe, sondern nur festgestellt sein, daß sie jedenfalls im Hegelschen System zur vollen begrifflichen Einheit noch nicht gelangt sind.

---

[1]) Vorl., S. 542.
[2]) Vorl., S. 691.
[3]) Vorl., S. 151 ff.
[4]) Vorl., S. 548.
[5]) Vorl., S. 550.
[6]) Vorl., S. 555.
[7]) Vorl., S. 277 u. 514.

Digitized by Google

Wir haben mit dieser letzten Formulierung wohl den Kreis der Hegelschen Methode umschrieben und dürfen nun darangehen, ihr die Rankesche entgegenzusetzen. Wesentliche Unterschiede traten schon bei der bisherigen Untersuchung ans Licht, sie sollen belegt und ergänzt, doch auch noch um einige ganz neue Punkte vermehrt werden. Zunächst freilich wollen wir uns, dem gewohnten Gange unserer Untersuchung folgend, wieder die tatsächlichen oder scheinbaren Übereinstimmungen ins Bewußtsein rufen, bevor wir zu den Verschiedenheiten fortschreiten.

So gibt es bei Hegel mitunter einen Ansatz zu historischer Kritik, und bei Ranke gar nicht selten eine Dialektik der Geschichtserzählung. Die beiden vertauschen sozusagen gelegentlich die Rollen; aus der Art, wie sie die neue Rolle spielen, wird uns klar werden, daß es eben nicht die eigene und gewohnte ist. Zunächst Hegels Kritik: er warnt gelegentlich vor einer Übertragung moderner, „und so geläufiger Vorstellungen" auf antike (ägyptische) Verhältnisse[1]); er macht wohl sogar einmal eine gute kritische Bemerkung über die historische Wertigkeit von Tacitus' Germania[2]), worin ihm allerdings Napoleon I. und der verhaßte Niebuhr vorangegangen waren. Zudem paßte die Richtung gerade dieser Quellenkritik sehr gut in die Fortschrittsteleologie Hegels hinein: den alten Germanen mochte nur der Nimbus der Vollkommenheit genommen werden, um so mehr Raum blieb für die Entwicklung übrig. Aber damit hat es dann auch sein Bewenden. so wirkt es schon eher komisch, wenn Hegel, in dem Bestreben, recht exakt zu sein, aus dem „Schu-king" des Confucius die fünf Beschäftigungen des Brahmanen als „affaires" zitiert, da der ihm vorliegende „Urtext" französisch war. Und überhaupt sind häufiger als kritische Einsichten oder Bemühungen die umgekehrten Irrtümer. Wenn Hegel schilt, daß ein Ideal „nicht in einem chinesischen Kopf" geht[3]), so urteilt er nun eben doch mit europäischen und modernen Kategorien, die er für absolute Maßstäbe hält und der Forderung seines Systems entsprechend auch dafür halten muß. Merkwürdig und fast ein wenig pikant wirkt es, wenn Hegel gerade der einen großen historischen Konstruktion widerspricht, übrigens schon, bevor sie auftrat, die Ranke in seinem Erstlingswerk herausgestellt und durch sein ganzes Leben beibehalten hat. Die These von der Einheit der romanisch-germanischen Völker bestand für Hegel durchaus nicht zu Recht;

[1]) Vorl., S. 486.

[2]) Vorl., S. 775.

[3]) Vorl., S. 319; vgl. auch S. 315 über Confucius (Kong tse), den Hegel als Moralisten abkanzelt.

Digitized by Google

im Gegenteil: die Romanen konnten gar nicht Protestanten werden, denn sie trennen ihr inneres und äußeres Leben — „das Innerste ist nicht ihr Eigen".[1]) Die Germanen, die Katholiken geblieben sind, waren gewaltsam dazu gezwungen. Hier also ist Hegel einmal kritischer und vor allem stärker auf das Individuelle der Völker bedacht als Ranke.

Mehr Berührungspunkte werden sich bei der Frage der Rankeschen Dialektik ergeben, der wir uns nun zuwenden. Diese wird jeden Leser aus einem Satze wie dem folgenden (bis auf die Terminologie herab) als überraschend hegelisch ansprechen: „Dürfen wir sagen, daß das Reich durch diese Entwicklung seine eigene Notwendigkeit aufhob? Das Menschengeschlecht war nunmehr seiner selbst innegeworden: es hatte seine Einheit in der Religion gefunden."[2]) So faßt Ranke — allerdings mit der Einschränkung des für ihn so charakteristischen Fragezeichens — formal und inhaltlich das Eindringen des Christentums in das römische Imperium sehr ähnlich auf wie Hegel. Dies Beispiel zeigt, daß auch ihm über Aktion und Reaktion, über dem notwendigen „Hin- und Widerfluthen entgegengesetzter Meinungen" ein „Prinzip der Einheit" als notwendig erschien, und er somit eine der psychologischen Voraussetzungen dialektischer Denkweise durchaus besaß. Insbesondere für die Idee nahm er eine derartige Entwickelung an, die „zu ihrer Zeit ... hervorgerufen durch starke und innerlich mächtige Naturen" entsteht und in ihrer Verwirklichung „das Fremdartige" umfaßt und damit „schon einen Theil seines Wesens in sich" aufnimmt.[3]) Mit dieser, rein dialektischen Feststellung, glaubt Ranke „die Schranken die Historie" nicht überschritten, sondern vielmehr „ein allgemeines Gesetz des Lebens" wahrgenommen zu haben. Dieses Gesetz wendet er nun auch im Laufe der Geschichtserzählung an, oder besser: er findet es gelegentlich bestätigt. Hegels dialektisch-dualistische Idee vom Werte der Rassenmischung für ein Volk erinnert an Rankes These, daß erst der lebendige Anteil, den der germanische, „ursprünglich verschiedene Geist" an der Erneuerung der alten Kultur genommen hat, so recht imstande war, die Renaissance zu einem Gemeingut der Menschheit zu machen[4]) — und ebensosehr klingt es an Hegels Lehre von der Überwindung der Negativität an, wenn von einer Theologenpartei behauptet wird, „daß ihr Einfluß gerade dadurch so umfassend und durchgreifend wurde,

[1]) Vorl., S. 855ff., 903; vgl. auch S. 778f.
[2]) Päpste I, S. 10.
[3]) Päpste II, S. 359.
[4]) Deutsche Gesch. V, S. 361.

Digitized by Google

weil sie miteinander in einem so heftigen Widerspruch lagen, weil sie ihren Gegensatz in sich selber trugen."[1]) Ähnlich ist es zu bewerten, wenn in den „Großen Mächten" Ungarns, des einstmals größten Feindes Eingliederung in Österreich geschildert ist, wenn die Grenze, die sich der „vordringenden Macht" des Katholizismus entgegensetzt, hier, wie überall nicht allein auf „Widerstand von außen" beruht, sondern vielmehr „durch innere Entzweiungen, wo nicht geradezu hervorgerufen, so doch sehr begünstigt" wird.[2]) Und wenn schließlich die Schilderung der Wiedertäuferbewegung in Münster in die Worte ausklingt: „Wie nun aber auch das von der Regel Abweichende doch wieder dem Naturgesetze folgt und die Triebe seines Entstehens vollständig ans Licht zu bringen strebt, so trat auch diese Erscheinung, nachdem der Widerspruch in ihrer Nähe beseitigt war, in die letzten Stadien ihrer Entwicklung ein"[3]) — so denkt bei diesen Worten wohl jeder an die Hegelsche Lehre, daß die Staaten Erstarkung, Berührung mit der Fremdheit und Untergang als den Dreitakt ihres Schicksals erleben müssen.

Dies alles sind zweifellos dialektische Überlegungen; vorderhand auf derartige Beispiele könnte Troeltsch seine Benennung Rankes als Anhänger Hegels stützen. Auch wir, die wir dieser These sonst zu widersprechen geneigt sein werden, müssen hier an die Möglichkeit denken, daß die Hegelschen Theorien stark auf den Historiker eingewirkt haben, vielleicht nicht so sehr in ihrer ursprünglichen Form (dazu hätte Ranke außer der Enzyclopädie, deren Lektüre uns bezeugt ist[4]), auch die „Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte" hören oder viel später in den gesammelten Werken lesen müssen) als in jener Verbreitung und Verbreiterung, die sie damals in der Berliner Luft gefunden hatten. In diesen Zusammenhang gehört auch sein merkwürdiges Wort aus der Weltgeschichte: „Durch den Weg, welchen Niebuhr einschlug und die Tendenz, welche Hegel vorschwebte, lasse sich allein zur Erfüllung universalhistorischen Zweckes gelangen."[5]) Ranke nimmt diese Mischung wohl in stolzer Bescheidenheit für sich selbst in Anspruch. Was hat dies Wort zu bedeuten? Es bekennt sich zunächst einmal ganz allgemein dazu, eine Sinngebung der Geschichte zu versuchen, und erkennt diese Tendenz der

[1]) Päpste II, S. 178, vgl. Päpste I, S. 139 u. 171. In Rankes Text sind die Worte nicht gesperrt.

[2]) Päpste II, S. 497, 505.

[3]) Deutsche Gesch. III, S. 382.

[4]) Oncken, a. a. O.

[5]) W. G. IX, 2, S. XIII, s. auch schon S. XII (1. Aufl.).

Digitized by Google

Hegelschen Geschichtsphilosophie an; wo aber aus der Tendenz eine Methode wird, d. h. wo die Dialektik sich nicht begnügt, nachträgliches Deutungsprinzip zu sein, sondern wo sie sich anmaßt, als heuristisches Forschungsprinzip zu fungieren, da setzt Ranke ihr Niebuhrs und die eigene kritische Methode entgegen. Die weitere Betrachtung seiner eigenartigen Dialektik wird zeigen, daß die eben gegebene Bedeutung jenes Wortes über Hegel und Niebuhr zutrifft.

„Man betrügt sich mit dem idealen Inhalt der Gegensätze, sowie man ihn auf das Unmittelbar-Vorliegende anwendet."[1] Dieser Satz von zentraler Wichtigkeit enthüllt zugleich das Recht und die Beschränkung der Dialektik in Rankes Historie. Aber auch diese Worte sind noch nicht ganz eindeutig und bedürfen eines Kommentars. Wir wollen es einer Schilderung Martin Buzers entnehmen, von dem es heißt: „Indem er nun die einfache Substanz zweier einander entgegengesetzter Behauptungen verglich, fand er wohl ein drittes Moment, das dieselben vereinigte ... Für feinere Auffassung fremder Ideen und Weiterbildung derselben, man möchte sagen für sekundäre Produktion, besaß er ein unzweifelhaftes Talent."[2] So ist also diese Geistesart, Gegensätze dialektisch zu vereinigen, für Ranke eine sekundäre Produktion, etwas Nachträgliches, der das ursprüngliche Erfassen des „Unmittelbar-Vorliegenden" vorangehen muß. Wer den „idealen" Inhalt der Gegensätze, der, wie wir hinzufügen dürfen: eben ihre Abstraktion ist, die eine Synthese überhaupt erst zuläßt, der konkreten, von keinem Schema gebrochenen historischen Tatsache aufzwängen will, der „betrügt sich" um das Bild der Wirklichkeit und um die Möglichkeit primärer, d. h. unmittelbar-anschauender Produktion. Wenn wir uns daher weiterhin Rankes Geschichtschreibung auf dialektische Schreibweise hin ansehen, so finden wir noch häufiger eigentlich die umgekehrte Darstellungsart, die er selbst folgendermaßen charakterisiert: „Betrachten wir die verschiedenen Momente nicht in ihrem historischen Zusammenhange untereinander und mit den gleichzeitigen Ereignissen, sondern um sie besser zu übersehen, ein jedes für sich."[3] Auch das will nicht allzu wörtlich genommen werden;

---

[1]) Deutsche Gesch. IV, S. 314; vgl. auch Franz. Gesch., IV. Aufl., 4. Bd., S. 3, den ganz undialektischen Eingangssatz: „In der Natur vorwaltender Rechte liegt es nicht, sich selbst zu beschränken: die Grenzen müssen ihnen gesetzt werden."

[2]) Bei Ranke nicht gesperrt.

[3]) Deutsche Gesch. I, S. 58.

Digitized by Google

der historische Zusammenhang der Einzelheiten untereinander soll durchaus gewahrt bleiben, die Isolierung der Momente ist nur vorläufig. Immerhin bedauert es Ranke, wenn es — wie bei der Dialektik der Konklaven, die immer einander entgegengesetzte Päpste wählten — ihm nicht möglich ist, die einzelnen Vorgänge „zu rechter Anschauung zu erheben", weil sie „immer Schatten bleiben" würden. „Genug, wenn wir das Prinzip bemerken!"[1] — so lautet hier sein Ausweg, während gerade das für Hegel der allein wichtige und einzige Weg ist. Wenn es ihm möglich ist, dann schildert Ranke die „verschiedenen Momente" eben doch „jedes für sich", was noch einige Beispiele bezeugen sollen. So ist die Macht der Territorialfürsten im deutschen Mittelalter zuerst als ganz stark geschildert, so daß man an gar keine andere Kraft mehr denkt, dann erst werden die Einschränkungen dieser Macht durch Geistlichkeit und Herrenrechte hinzugefügt.[2] Ebenso behandelt Ranke zuerst Kaiser Maximilians Schwäche und hinterher erst seine Kraft[3], die Gefahren für die Wahl Karls V. zum Kaiser für sich allein und ihre Aussichten für sich allein[4], die Stärke des Protestantismus vor der Gegenreformation gesondert und die doch recht bedeutenden Mächte der katholischen Macht gesondert.[5] Stets erscheint jedes Moment in individueller Totalität. Gelegentlich verführt jene antithetische, nicht dialektische, Schreibweise den Historiker sogar zu einem Vorgehen, das seinem kritischen Prinzip nicht ganz angemessen zu sein scheint. So wird die Freundschaft, die Moritz von Sachsen mit Don Philipp verband, zuerst, wo es um die Charakterisierung der kompromißlerischen Haltung Melanchthons geht, ohne jenen einschränkenden Zusatz: „. . . wenn wir den Briefen des Carlowitz trauen dürfen" angeführt, der sich dann bei einer zweiten Erwähnung dieser Beziehung findet und doch wohl zur ersten gehört hätte.[6] So sehen wir, daß Rankes Dialektik zwar da, wo sie auftritt, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Hegelschen hat und auch wohl von ihr beeinflußt sein mag, daß aber ihr Geltungsbereich im Rahmen der Rankeschen Historik nicht zufälliger- sondern notwendigerweise eingeschränkt erscheint. Ist sie bei Hegel Mädchen für alles, oder besser: die Königin der Geschichte, so darf sie bei Ranke nur die, auf anderen Wegen gefundenen Tatsachen gruppieren und deuten helfen,

[1] Päpste II, S. 216.
[2] Deutsche Gesch. I, S. 43.
[3] Deutsche Gesch. I, S. 101f.
[4] Deutsche Gesch. I, S. 249 und 251.
[5] Päpste II, 5—19 und S. 22f.
[6] Deutsche Gesch. V, S. 58 und S. 84.

Digitized by Google

wobei ihr selbst für dies nachträgliche Geschäft in der antithetischen Darstellungsweise eine mindestens ebenbürtige Nebenbuhlerin entsteht. So sind denn auch die Folgeerscheinungen der dialektischen Methode, die wir bei Hegel für das Problem des Umfangs der Geschichte, für die Konzeption der faulen Existenz und für die Exegese der Einzeltatsachen wirksam fanden, bei Ranke nicht aufgetreten.

Bei den beiden ersten Fragen handelt es sich um das Auswahlprinzip, nach dem in der Geschichte zwischen Wichtigem und Gleichgültigem oder, um mit Hegel zu reden, zwischen Wirklichem und Zufälligem gesondert wird. Wir haben es bei Hegel als dialektisch erkannt und gesehen, was dies bedeutet. Rankes Auswahlprinzip ist, von einigen Einschränkungen zunächst einmal abgesehen, lediglich kritisch, das heißt: nicht abhängig von der metaphysischen Wertung eines Volkes oder einer Epoche, sondern von der Möglichkeit, an die Quellen heranzukommen. Daraus fließt, wie Hermann Oncken gezeigt hat, Rankes Schwanken zwischen verschiedenen Stoffen, daher stammt seine Abhängigkeit von der Lage der Quellen, daher sein Wunsch, noch „arabisch zu lernen". Grundsätzlich und von vorneherein fällt nichts aus der Geschichte heraus, wenn es natürlich auch Gebiete gibt, die gerade Ranke besonders anziehen. So könnte man wohl manchen seiner Sätze für eine doch spezifisch europäische Einstellung des Forschers in Anspruch nehmen: so wenn etwa der Türkensieg in Ungarn als eine Niederlage der Kulturwelt im Kampfe gegen die Barbarei angesprochen wird.[1]) Doch vergehen einem solche Feststellungen angesichts etwa des universalen Überblicks, den er zu Beginn der deutschen Geschichte über die überall emporsteigende kirchliche Erstarkung des 11. Jahrhunderts gibt, in der Buddhismus in Tibet, neues Kalifat in Bagdad, Fatimiden-Kalifat in Afrika und Syrien und schließlich der Sieg der katholischen Idee im Abendlande aufgezählt werden.[2]) Auch wenn Ranke den Buddhismus als „eine große, eigenthümliche, unbezwungene" Welt kennzeichnet[3]), so ist das, wenn wir hier selbst von der Stoffwahl seiner „Osmanen und die spanische Monarchie" ganz absehen wollen, Beweis genug für seine universalistische Weite. Er wäre vor einer Einbeziehung der Orientalischen Welt in die Universalgeschichte durchaus nicht zurückgeschreckt — aber er konnte eben nicht arabisch.

[1]) Deutsche Gesch. IV, S. 170.
[2]) Deutsche Gesch. I, S. 19.
[3]) Päpste I, S. 486.

Digitized by Google

Mitunter freilich hören wir auch von anderen Auswahlprinzipien als den quellenkritischen. „Ich will, indem ich weitergehe, das Geständnis nicht zurückhalten, daß meine Theilnahme an der Entwicklung der Reichsverfassung mitten in dem Studium an dieser Stelle abzunehmen anfängt."[1]) Ebenso klagt er einmal, daß „unglücklicherweise" das Kaisertum nach Karl und Otto nicht „zu vollkommen ruhigem und festem Bestande" gelangen konnte, so daß die „widerspenstigen Vasallen" die Macht des Papsttums förderten.[2]) Dies „unglücklicherweise" bedeutet zwar etwas grundsätzlich anderes als Hegels Konzeption der faulen Existenz, aber es ist immerhin eine Wertung von Vorgängen, die zweifellos zur Geschichte gehören, wenn auch nicht der wohlweisliche Versuch, von vornherein „nur einige wenige Völker der Weltgeschichte ins Auge" zu fassen, während „das Leben aller Übrigen für ein Nichts, gleichsam für eine bloße Zugabe" erachtet wird.[3]) Immerhin wird auch Rankes Aufmerksamkeit „in der Regel von der Kraft angezogen, und nur von der Seite der Thätigkeit kann ein Ereignis verstanden werden" — daher wird die Verfallszeit des Papsttums nur kurz behandelt. Ein Auswahlprinzip ist zwar vorhanden, aber es ist ein ganz anderes als das Hegels, für den, wie wir schon sehen, gerade die Zeiten der Kraft und des Glückes, die Ranke hier bevorzugt, „leere Blätter in der Geschichte" sind. Dagegen liegt der Grund für Rankes ablehnendes Interesse nicht in einer dialektischen, sondern in einer historisch-politischen Wertung der Tatsachen begründet: die Sache der Reichsverfassung machte keine entschiedenen Fortschritte mehr und deshalb können die Details im Kampf um sie nicht mehr Rankes volle Teilnahme finden. Dadurch nämlich, daß zum Umfang der Geschichte prinzipiell alles gehört, was sich auf der bewohnten Erde ereignet[4]), ist noch nicht jede, auch die belangloseste Einzelheit ihrem Inhalt einzufügen. „Nachdem wir die Rettung des großen Prinzips betrachteten, was unsere Aufgabe war, wollen wir nicht diese Entzweiung (Melanchthon gegen Flaccius und Amsdorf) im einzelnen verfolgen. Aber andererseits, da sich in der „Totalität des Bestehenden, wie es nun einmal geworden",

[1]) Deutsche Gesch. I, S. 126.

[2]) Deutsche Gesch. I, S. 28.

[3]) W. G., Bd. IX, S. VIIIf.; vgl. auch Bd. IX, 2, S. VIIf. und Franz. Gesch., IV. Aufl., Bd. I, S. X.

[4]) W. G., Bd. I, S. I; durch den berühmten Eingangssatz, der die Prähistorie von der Weltgeschichte ausschließt, ist in diesem Punkt eine gemeinsame Position mit Hegel geschaffen, der das auch tut (vgl. Lassons Einleitung, Enc., S. XVIII).

Digitized by Google

alles verbunden ist und alles sich unterstützt, da alles miteinander zusammenhängt[1]), muß doch jede Einzelheit — auch ganz abgesehen von Rankes künstlerischem Blick, der mit verweilender Freude auf Gegenständen und Menschen ruht — ihren Platz im Ganzen haben, zu dessen Vollendung sie doch in innerer Beziehung steht. Wie also? Auf der einen Seite fehlt mit Notwendigkeit jene Hegelsche Konzeption der „faulen Existenz" — wie jede Periode gleich wertvoll ist vor Gott, so jede Einzelheit vor dem nachschaffenden Historiker — auf der andern Seite ist doch aber auch für Ranke irgendeine Auswahlmethode vonnöten, um nicht in der chaotischen Fülle des Materials stecken zu bleiben. In der Tat findet sich eine derartige Methode in der Rankeschen Historik, eine, die erst nach der Sicherstellung der Tatbestände durch den Akt der Quellenkritik einsetzt und die gleichfalls exegetisch zu nennen ist. Im Gegensatz zu Hegels symbolisierender handelt es sich aber hier um eine kausalerklärende Exegese. Einige Beispiele mögen sie verdeutlichen.

Es ist von dem meißnisch-thüringischen Kämpfen Kaiser Albrechts I. die Rede. Die beiden Brüder, Friedrich der Freidige und Diezmann, sind dem Habsburger entgegengetreten. „Am 31. Mai 1307 begegneten sie den Truppen des Königs, die sie als die Schwaben bezeichneten, bei Locka und schlugen sie aus dem Felde; eine unbedeutende Kriegshandlung, die aber dadurch von hohem Werte ist, daß sie das Übergewicht einer lokalen Gewalt über die Reichsgewalt zur Anschauung brachte."[2]) Es ist nun nicht etwa gemeint, daß dies Übergewicht zur Anschauung des Nachlebenden, des Geschichtsphilosophen gebracht wird und dadurch die an sich unbedeutende Kriegshandlung nachträglich symbolischen Wert und historischen Rang erhält. Diese Bedeutung würde der Satz bei Hegel haben, der ihn — solche Detailkenntnisse einmal vorausgesetzt — fast wörtlich so hätte niederschreiben können, allerdings zweifellos mit einer charakteristischen Abweichung, die den ganzen Unterschied enthüllt: Hegel hätte geschrieben: „... die aber dadurch von hohem Werte ist, daß sie das Übergewicht einer lokalen Gewalt über die Reichsgewalt zur Anschauung bringt." Rankes Imperfekt sagt etwas sehr anderes aus: nämlich daß die Mitlebenden, die Parteigenossen der Zentralgewalt ebensosehr wie die Frondeure aus der militärisch bedeutungslosen Handlung einen politisch wichtigen Schluß zogen: der Kaiser ist nicht mehr stark genug, um seinen

[1]) Päpste III, S. 75.
[2]) W. G. IX, Bd. 1, bei Ranke nicht gesperrt.

Digitized by Google

Willen durchzusetzen. Ihnen brachte jenes Ereignis das Übergewicht einer lokalen Gewalt zur Anschauung — nicht uns. Hierin liegt der ganze Unterschied historischer und geschichtsphilosophischer Exegese beschlossen. Ganz ebenso entspricht es — bei der Exegese der Schlacht von Lützen — eben tatsächlich dem „Verhältnis" der beiden Gegner, „daß Gustav Adolf unaufhaltsam vordrang, Wallenstein dort an der Landstraße von Lützen eine von Gräben und Verschanzungen geschützte starke Position genommen hatte".[1]) Das Verhalten in der Schlacht ist für die beiden Gegner von einer sie charakterisierenden Bedeutsamkeit und deshalb von symbolischem Wert; die Eroberung von Landstuhl als „ein Sieg des Fürstenthums über das Ritterthum, des Geschützes über die Burgen," tatsächlich auch ein Sieg „der neuen Zeit über die alte", deren Werkzeuge ja im Kampfe Säckingens mit dem Kaiser einander begegnet sind.[2]) Ganz wie in Bayards Tode „etwas Symbolisches, allgemein Bedeutendes liegt ...", in jener „Niederlage dieses ritterlichen Heeres überhaupt ... Der Harnisch ward von dem Handrohr, wie die Burg von dem Geschütz besiegt."[3]) Weiter: der Neubau der Peterskirche ist doch wirklich „ein Nachbild des Pantheon" und somit in der Tat ein symbolischer Ausdruck der verweltlichten Kirche[4]), Constantins Münzen mit dem „Monogramm Christi über dem besiegten Drachen" doch nur ermöglicht durch den vorhergehenden historischen Akt, daß sich gleicherweise „über dem gefallenen Heidenthum Verehrung und Name Christi" erhoben hatte.[5]) Und gründete sich nicht der gemeine Pfennig in der Tat auf die „Idee der Einheit, der Reichsangehörigkeit sämtlicher Unterthanen", während andererseits „die Matrikel ... von vornherein auf dem Gedanken der Absonderung der Territorialmacht, der einzelnen Gewalten" beruhte?[6]) Diese Exegese hebt den allgemeinen Kausalzusammenhang, der die Einzeltatsachen und Ereignisse erst ermöglichte, aus dem Dunkel heraus und läßt ihn nun, nachträglich, zugleich als Charakteristikum der ganzen Zeit und als historische Rechtfertigung der Details erscheinen." „In irgendeinem geistigen Produkt, einer Sitte, einem Gebrauch wird sich jede Gesellschaft darstellen sozusagen abspiegeln"[7])

[1]) Gesch. Wallensteins, S. 184f.
[2]) Deutsche Gesch. II, S. 83.
[3]) Päpste I, S. 69f.
[4]) Deutsche Gesch. II, S. 210f.
[5]) Päpste I, S. 10.
[6]) Deutsche Gesch. I, S. 110.
[7]) Päpste III, S. 61.

Digitized by Google

Hegels — schon erwähnte — Polemik gegen diejenigen, „welche sagen, in den kleinsten und geringsten Gewohnheiten der Nation spiegle sich ihr Geist“[1]) paßt genau auf diese Rankeschen Worte, die das eigentliche Prinzip seiner Exegese, d. h. also sein historisches Auswahlprinzip verraten. „Indessen“ — so bekennt Ranke an einer anderen Stelle — damit ist es „nicht gethan“. Neben der „Theilnahme und Freude an dem Einzelnen an und für sich“[2]) . . . „ist es notwendig, daß der Historiker sein Auge für das Allgemeine offen habe. Er wird es sich nicht vorher ausdenken wie der Philosoph; sondern während der Betrachtung des Einzelnen wird sich ihm der Gang zeigen, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen genommen. Diese Entwicklung aber bezieht sich nicht auf allgemeine Begriffe, die in diesem oder jenem Zeitalter vorgeherrscht hätten, sondern auf ganz andere Dinge. Es ist auf der Erde kein Volk, das ohne Berührung mit anderen geblieben wäre. Dieses Verhältnis, welches von der ihm eigentümlichen Natur abhängt, ist es, in welches es zur Weltgeschichte tritt, und welches in der allgemeinen Historie hervorgehoben werden muß.“ Dieser universale Zug ist das eigentliche Kriterium der Rankeschen Exegese, er macht die Einzelheiten sozusagen „geschichtsfähig“. Wir wollen uns diese theoretische Einsicht gleich noch an einem letzten Beispiel bestätigen lassen, das sich aus der Schilderung des Speyerer Reichstages von 1526 entnehmen läßt. „Es war ein Moment, in welchem alle allgemeinen und deutschen Verhältnisse zusammengreifen, in welchem die frühere und die spätere deutsche Geschichte sich voneinander trennen, obwohl er äußerlich nicht bedeutend erschien — daß Erzherzog Ferdinand das Gutachten des Ausschusses annahm . . .“[3]) Von diesem „Zusammengreifen“ her kommt auch Ranke zu allgemeinen und umfassenden Überblicken und Folgerungen, die man — rein als Resultat betrachtet — mit gewissen Hegelschen Ergebnissen wohl vergleichen könnte, die aber ihre Unterschiedlichkeit in der ganz anderen Art ihres Zustandekommens bereits enthüllt haben. So wird das Bündnis Franz I. von Frankreich mit den Osmanen „ein militärisch-politischer Protestantismus“ genannt[4]), und einmal gar von der Renaissance — in fast soziologischer Manier —

[1]) Hegel, Vorl., S. 471.

[2]) Zitat aus Alfred Doves Vorwort zu den Vorträgen vor König Max nach „einem im Nachlaß erhaltenen Entwurf in der Handschrift der 30er Jahre“. W. G. IX, 2.

[3]) Deutsche Gesch. II, S. 260, bei Ranke nicht gesperrt; vgl. auch Päpste I, S. 109 (Plünderung Roms 1527).

[4]) Deutsche Gesch. IV, S. 27f. (1536/37).

Digitized by Google

festgestellt: „Die Festung, die der Fürst dem Feinde gegenüber errichtet, die Note, die der Philologe an den Rand seines Autors schreibt, haben etwas Gemeinschaftliches. Einen strengen und schönen Grundzug haben alle Hervorbringungen der Zeit."[1]) In beiden Zitaten tritt uns eine Gesamtansicht der Epoche entgegen, die alle ihre einzelnen Lebensäußerungen bestimmend färbt.

Wenn wir so ein Hauptstück Rankescher und Hegelscher Methodik miteinander verglichen und die tiefe Unterschiedlichkeit kausaler und symbolischer Exegese aufzeichnen konnten, so bleibt uns jetzt noch übrig, auch die andern Eigenheiten Hegels auf ihre Rankeschen Gegenbilder hin zu untersuchen. Die „Wiederholung" historischer Akte, gefaßt als Bestätigung ihrer historischen Wirklichkeit, ist eine Konzeption, die bei Ranke ganz fehlt. Das ganze Reich der Analogie wird von dem großen Historiker mit seinem unbestechlichen Sinn für das Unvergleichbar-Einmalige gemieden, wie er denn auch — sehr im Gegensatz etwa zu Mommsen — jede moderne und also analogisierende Terminologie bei der Beschreibung weit zurückliegender Ereignisse unterläßt. Hingegen ist jene horizontale Analogie die nicht wie die vertikale zwei Punkte verschiedener Geschichtsräume, sondern solche des gleichen Geschichtsraums miteinander in Verbindung bringt, eins der wichtigsten Motive der Rankeschen Historik, während es bei Hegel — wie wir sahen — nur aushilfsweise auftritt. Das stilistische Merkmal für diese Erscheinung ist Rankes „Zugleich", das ebenso häufig als zeitliches wie als psychologisches Mittel der Beschreibung erscheint. In beiden Fällen wird eine „Coincidenz" von Bedingungen bezeichnet, die Ranke lieber einfach feststellt, als sich um das genaue — meist ja doch nicht mehr erforschbar — gegenseitige Verhältnis der beiden Kausalreihen zu bemühen. Reichsregiment von 1521 bis 1523 und Luthertum — das ist „ein großartiges Zusammentreffen"[2]); daß im April 1539 die Venetianer, denen in diesen Kriegen die vornehmste Rolle zufiel, von Mißtrauen gegen die übrigen Mächte erfüllt, einen Waffenstillstand schlossen . . und daß in demselben Moment jener Frankfurter Vertrag zustande kam — das wird gar ein „entscheidendes Zusammentreffen" genannt.[3]) Der Rankesche Begriff der „Constellation" paßt genau in diesen Zusammenhang — so wenn von der Entstehung des Christentums gesagt wird:

[1]) Päpste I, S. 68.
[2]) Deutsche Gesch. II, S. 27.
[3]) Deutsche Gesch. IV, S. 121.

Digitized by Google

„Für diese erhabene Lehre war, wie wir sahen, eben der Zeitpunkt eingetreten — es gab ein Menschengeschlecht, sie zu fassen."[1]) Und eine solche Konstellation oder Koinzidenz — die Begriffe sind verschieden und bezeichnen bei Ranke doch sehr verwandte Sinnzusammenhänge — ist nun nicht nur zeitlich, sondern häufig auch psychologisch festzustellen. Für Friedrich von Sachsen ist der Ablaßhandel zu Jüterbogk „aus finanziellen Rücksichten nicht minder widerwärtig, als Luthern aus geistlichen" — aber zwischen beiden besteht kein Kausalverhältnis, sondern der Moment, von welchem das große Weltereignis ausgeht, ist die Koinzidenz von beiden.[2]) Diese Koinzidenz kann aber auch innerhalb einer Menschenseele für ihre Entscheidungen von historischer Tragweite sein. So erzählt Ranke, daß Papst Clemens XIV. den Jesuitenorden im Jahre 1773 verboten habe, weil er diese Kampfinstitution „nicht zu behaupten vermag ... und zwar zugleich aus innerlicher Bewegung".[3]) Dem entspricht bei der psychologischen Analyse Wallensteins das „Zugleich" von idealistischen und egoistischen Antrieben, die den großen Kondottiere zu seiner Politik führen. Auf einer Abwägung und Zueinanderordnung beider Motivreihen wird, wie wir schon bemerkten, in der Tat verzichtet: es bleibt bei der Feststellung der Koinzidenz.[4]) Damit ist diese sogar dem Gebiet der Kausalerklärung entrückt, gewiß also dem der teleologischen Dialektik, die für Hegel maßgebend war, wenn er die vertikale oder auch die horizontale Duplizität der Ereignisse seiner Beweisführung dienstbar zu machen suchte. Für Ranke hat die Koinzidenz die Dignität einer rational unerklärlichen metaphysischen Tatsache, die hinzunehmen ist und die gelegentlich als „Gottes Finger" angesprochen, häufig aber einfach als Zufall angestaunt wird. „Schon am 19. Februar 1540 — merkwürdigerweise gerade den Tag nach Luthers Tode — vereinigten sich die Legaten, über kein Dogma Beschluß fassen zu lassen, es wäre denn vorher mit diesen Theologen über-

---

[1]) Päpste I, S. 6.

[2]) Deutsche Gesch. I, S. 211.

[3]) Päpste III, S. 208f.

[4]) Gesch. Wallensteins, S. 255; vgl. auch Franz. Gesch. IV, S. 407. „Man kann darüber streiten, von welchem Moment große Gährungen in Völkern und Staaten am meisten ausgehen, ob von dem innern Schwanken der Verwaltung und ihren Neuerungsversuchen oder von den Einwirkungen der Literatur, deren Tendenzen wieder ihre eigenen Wurzeln haben. Vor Augen liegt, wie sehr beide ineinandergreifen." Etwas anders, entschiedener „die Gedanken der Menschen" als Quelle der Opposition betonend, ebenda IV, S. 315.

Digitized by Google

legt."[1]) Für Hegel wäre eine solche Übereinstimmung — angenommen, er stellte sie überhaupt fest, und er tut solches gelegentlich, wie wir sahen — eben nicht merkwürdig, sondern notwendig, wie alles wahrhaft Wirkliche. Ranke aber läßt dem Staunen und dem Zufall ein weites Feld.

„Denn nicht in völliger Unbedingtheit erscheinen die Ideen in der Welt. Der Moment ihres Hervortretens beherrscht ihr Dasein auf immer: so leben sie fort, wie sie zum Leben gelangten."[2]) Die charakteristische Mischung zwischen der metaphysischen Zwangsläufigkeit, welche die Ideen „nach dem Gesetz, wonach sie angetreten", in ihrer Entfaltung beherrscht, und jener Zufälligkeit, die dies erste Auftreten selbst bestimmt, dies (metaphysische): „Im Ersten sind wir frei, im Zweiten sind wir Knechte" wird ganz deutlich aus einigen, der Geschichtserzählung selbst zu entnehmenden Beispielen. „Der Zufall der Verwundung des Don Jugo Lupes de Recalve (bei der Verteidigung Pamplonas gegen die Franzosen, 1521) hat aus einem „tapferen spanischen Hauptmann" den Gründer des Jesuitenordens Ignatius Loyola gemacht.[3]) Der Zufall der Überrumpelung von Wesel hindert das kaiserliche Heer an den größten Erfolgen.[4]) Heinrichs III. früher Tod, der Heinrich IV. als 6jährigen Knaben zum deutschen Kaiser macht, wird als „ein Weltereignis" angesprochen. Diese Rolle des Zufalls verführt dann sogar zu Geschichtskonstruktionen, wie es „hätte" kommen können, wenn ein — eben — Zufälliges anders gekommen „wäre". „Welche Folgen hätte es haben müssen, wenn das Vorhaben des Bayernherzogs (Wilhelms Plan von 1526, selbst deutscher König und König von Böhmen zu werden und Johann Zapolya zum König von Ungarn zu erheben) gelungen wäre! Man kann sagen: es hätte eine ganz andere Staatengeschichte gegeben."[6]) Solche Möglichkeiten oder andere — wenn es 1518 einen mächtigen Kaiser gegeben hätte[7]), wenn noch zwei Kurfürsten für Franz I. gegen Karl gewonnen worden wären[8]), wenn Friedrich von Sachsen die Kaiserkrone erlangt hätte[9]) — kann sich nur ein Historiker ausmalen, für den die Welt-

[1]) Deutsche Gesch. IV, S. 350, vgl. S. 357; bei Ranke nicht gesperrt.
[2]) Deutsche Gesch. II, S. 308.
[3]) Päpste I, S. 180ff.
[4]) Päpste II, S. 544.
[5]) Deutsche Gesch. I, S. 18.
[6]) Deutsche Gesch. II, S. 294.
[7]) Deutsche Gesch. I, S. 216.
[8]) Deutsche Gesch. I, S. 260.
[9]) Deutsche Gesch. I, S. 262.

Digitized by Google

läufte nicht die Geschlossenheit eines philosophischen Systems, sondern die Offenheit eines nicht ganz verstehbaren, Gott und dem Zufall überlieferten Geschehens haben, einem Zufall, der auch wohl einmal geradezu als Kaiser Karls „gutes Glück" auftreten kann.[1]) Die Festigkeit unter den Füßen, die Hegel durch seine geschichtsphilosophische Leistung, durch Deutung und Eingliederung zu gewinnen versucht, erstrebt Ranke durch seine kritische Leistung: wo Hegel den Sinn der Tatsachen eindeutig festlegt, begnügt sich Ranke damit, diese selbst unantastbar zu bestimmen. Daher stehen häufig am gleichen morphologischen Ort der Geschichtserzählung, den Hegel mit Meditationen erfüllt, Berichte Rankes über den Fortgang seiner kritischen und forschenden Arbeit, die „von der Darstellung nicht abgelöst werden kann."[2]) Die stilistische Eigentümlichkeit Rankes, daß solche Quellenrechenschaft nicht nur in Anmerkungen oder Analekten abgelegt wird, sondern häufig genug mitten im Text, ist in Wahrheit eine seinen Schwerpunkt genau treffende Eigenart.

Denn „wie die lebenden Menschen einander berühren, ohne einander gerade zu verstehen, oder auch verstehen zu wollen, in wetteifernder oder feindseliger Thätigkeit, so erscheinen die vergangenen Geschlechter in den Archiven, die gleichsam ein Niederschlag des Lebens sind."[3]) In den Quellen wird Ranke die Gegenwärtigkeit und Häufigkeit der Geschichte ebenso lebendig, wie Hegel in der Geschichtsphilosophie; hier verfällt er in das Präsens, das das strenge Imperfekt der Geschichtserzählung betont unterbricht, hier ist der eigentliche Vergleichspunkt zwischen dem Rankeschen und Hegelschen Geschichtsorganismus: nämlich der beiderseitige Schwerpunkt. Folgen wir Ranke, wie er vor dem Kassenbuch des sparsamen Mönches sitzt, der einst Papst Sixtus V. werden soll. „Wie dann die Summen allmählich bis zu ein paar hundert Floren anwuchsen; mit Vergnügen und Theilnahme verfolgt man dieses: es ist die nemliche haushälterische Gesinnung, welche dieser Franziskaner kurz darauf auf die Verwaltung des päbstlichen Stuhles übertrug."[4]) Ganz ähnlich berichtet er ein anderes Mal — auch mitten im Text: „Die Correspondenz Mendozas mit dem Kaiser liegt vor mir"[5]) — oder fügt am Höhepunkt der Schilderung Wallensteins, bei seinem Äußeren angelangt, ohne daß es den Zusammenhang oder die Illu-

[1]) Deutsche Gesch. I, S. 216.
[2]) Gesch. Wallensteins, S. 159.
[3]) Gesch. Wallensteins, S. V.
[4]) Päpste I, S. 464.
[5]) Päpste I, S. 264; vgl. Deutsche Gesch. IV, S. 382.

Digitized by Google

sion stört, noch den Nachweis hinzu: „. . wie die best-beglaubigten Bilder darstellen."[1]) Man darf vielleicht zum Vergleich an die ganz einfachen Mittel der Shakespeare-Bühne denken, die vom Hörer die Kraft der Illusion verlangt, indem sie deren Werkzeuge — gleichermaßen wohl der Not gehorchend wie dem eigenen Trieb — verschmäht. Wie dort etwa die Bezeichnung „Römischer Platz" mitten auf der Bühne steht, so bei Ranke „Beglaubigtes Portrait". Beiden Aushilfsversuchen liegt ein tiefer Wille zu historischer Realität zugrunde, die dem Shakespeare vorangehenden scholastischen Weltbild ebenso fern war, wie dem sich selbst zur Scholastik bekennenden Hegel, der nach Denkinhalt und Denkform zugleich der letzte große Aufklärer und der letzte große mittelalterliche Mensch unseres Zeitalters war. Kennzeichnend für diese tiefste, ihn vielleicht am stärksten vom im Grunde modernen Ranke scheidende Eigentümlichkeit ist seine unhistorische Fähigkeit zum Anachronismus, die wir oben durch den Gebrauch des Präsens charakterisiert fanden. Wie der gotische Maler die Geburt des Christusknaben oder Maria mit dem Kinde im Spitzbogenrahmen der gotischen Kirche und in der Umgebung von Heiligen malt, die viel später gelebt haben, ganz so hebt Hegel durch das geschichtsphilosophische Präsens die vergangene Historie empor zum anachronistischen Licht der eigenen Gegenwart. Shakespeare aber schafft als erster Dichter Menschen in ihrem geistigen Kleid — Ranke irrt, wenn er ihn Romantiker nennt,[2]) und mit ihm die landläufige Meinung, die seine Römer für Briten hält: Shakespears Cäsar ist so sicher ein römischer Mensch, wie Shaws Cäsar bewußt ein britischer Mensch ist, und ist etwa Shylock kein Jude? Ranke kommt unbewußt zur gleichen Zerstörung und Neubelebung der Illusion wie der erste moderne Dichter, zum gleichen Ineinander von Sachbericht und Quellenbericht. Das geht soweit, daß mitten in der Erzählung von Karls V. innerpolitischen Bemühungen ein „Glücklicherweise!" erschallen kann, nicht etwa, weil sich die Verhandlungen mit den Städten günstig gefügt hätten, davon kann keine Rede sein, sondern weil ein Bericht über jene, gegen die Zollauflage des Kaisers protestierende, Gesandtschaft „übrig ist".[3]) Das „Mitgefühl des

[1]) Gesch. Wallensteins, S. 239.

[2]) Vgl. Kap. II die aus den „Päpsten" zit. Stelle und dagegen das günstigere Resümee in der Engl. Gesch., 4. Aufl., 2. Bd., S. 96f. „Aber wenn sich im Einzelnen Abweichungen von den Tatsächlichen herausstellen, so zeugt die Wahl der Ereignisse, welche auf die Bühne kommen von hohem Sinn für das Historisch-Große . . ."

[3]) Deutsche Gesch. IV, S. 246; vgl. auch Gesch. Wallensteins, S. 164.

Digitized by Google

Momentes" wird dadurch nicht gestört — das gar „nicht so häufig, wie man meint" auftretende „Talent der Compilation — beruhend auf vielseitiger Lektüre, echtem Interesse und eigener Kunde," geregelt allerdings „durch feste Gesichtspunkte"[1]) muß sich mit eindringender Kritik verbinden, „was eben die beiden Grundlagen aller Historie ausmacht"[2]) und zu jenem höheren Mitgefühl nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar beiträgt.

Es bleiben noch einige Eigenheiten der methodischen Arbeit zu erwähnen, die alle mit diesem Kernstück in Verbindung stehen. Rankes kritische Einstellung bringt eine gewisse Lust mit sich, populäre Meinungen zu zerstören — eben jene unbestreitbaren Tatsachen, mit denen der Geschichtsphilosoph und Soziologe baut und gegen deren Gefährdung sich, wie wir sahen, Hegels Wut richtete, nimmt Ranke besonders gern aufs Korn. So wird Friedrich III., der Vielgeschmähte, ein wenig erhoben[3]), dagegen der letzte Ritter Maximilian stark herabgesetzt.[4]) In ähnlicher Weise erscheint die weltberühmte Szene von Canossa historisch minder bedeutend gegen die viel weniger theatralische Versöhnung Friedrichs I. mit Papst Alexander III., die zu Venedig im Jahre 1177 stattfand.[5])

Rankes Kunst zu disponieren wird deutlich aus der Gesamtanlage der „Geschichte der Päpste": die Zeit von 1500 bis 1700 ist als gewaltiges, gemächlich abzuschreitendes Hochplateau dargestellt, zudem die längeren Zeiträume der Einleitung und des Schlusses in schnellerem Gange heran und herabführen, die aber auch noch „ein überaus merkwürdiges Schauspiel"[6]) bieten und also nicht etwa ihrer geringeren historischen Wirklichkeit wegen, sondern nur innerhalb der hier gegebenen Themastellung kürzer behandelt werden.

Eine weitere, speziell Rankesche Eigentümlichkeit bewährt so recht den Satz vom Historiker, der ein rückwärtsgewandter Prophet sei — sie ist geradezu „prophetia post festum" zu nennen. Ranke, der „aus dem Kreise der Anklage und Vertheidigung herauszutreten und eine historische Anschauung zu begründen" wünscht[7]), gibt auch dem Leser zuerst alle Elemente zur Urteils-

[1]) Deutsche Gesch. V, S. 348.
[2]) Deutsche Gesch. V, S. 357.
[3]) Deutsche Gesch. I, S. 69.
[4]) Deutsche Gesch. I, S. 234.
[5]) Deutsche Gesch. I, S. 25.
[6]) Päpste III, S. 160.
[7]) Gesch. Wallensteins, S. 320.

Digitized by Google

bildung, ehe er mit der eigenen Meinung herausrückt. Bei Granvella z. B. wird das geradezu auffällig: „Einige haben gemeint, daß er den Kaiser leite; ich finde, daß er sich den Gesichtspunkten desselben ohne eigene Richtung jedesmal mit vollkommener Hingebung anschloß"[1]) — so faßt Ranke ein Resultat zusammen, das uns — den Zuschauern des weltgeschichtlichen Dramas — aus vielen Einzelheiten schon längst bewußt ist. Wir sind — wie beim guten Schauspiel — wieder einmal klüger als der Dichter selbst! Ebenso steht es bei direkten „Prophezeiungen": „Es war alles reif zu einer großen Explosion, als der König (Heinrich III. von Frankreich, 1589) die Schweizer einrücken ließ, brach sie aus."[2]) Wir haben sie — vorbereitet durch die uns vertraut gewordene kritische Lage — längst erwartet.

Die Gegensätzlichkeit Rankescher und Hegelscher Darstellungsweise ergibt sich am klarsten aus der wörtlichen Gegenüberstellung beider, wenn sie dasselbe Ereignis — z. B. die Eroberung von Jerusalem im Jahre 1099 — zu schildern unternehmen. Hegel schreibt: „Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems, fielen die Christen am Grabe des Erlösers auf ihr Angesicht und richteten inbrünstige Gebete an ihn."[3]) Während Ranke denselben Vorgang mit folgenden Worten erzählt: „Die heiligen Schwellen, an denen sie anzubeten gekommen waren, befleckten sie erst mit Blut. Ein Widerspruch, der jenen religiösen Staat . . . erfüllt und sein Wesen bildet."[4]) Ranke hat die größere Anschaulichkeit vor Hegel voraus — seine „mit Blut befleckten Schwellen" sieht man, Hegels „Grab des Erlösers" nicht. Aber hier verbindet sich Rankes Gegenständlichkeit sogar noch auf das Trefflichste mit seiner, von uns schon analysierten Kausalexegese. Zu dieser letzten, als dem Kernstück der vorliegenden methodischen Gegensätzlichkeit, nach diesen vereinzelten Nachträgen zurückzufinden, sei die Absicht des letzt gewählten Zitates. Ihre Untersuchung hat als den Kernunterschied zwischen Rankes und Hegels Methodik den folgenden enthüllt: Ranke führt fort und vollendet Niebuhrs „ewigen Krieg der Kritik gegen

---

[1]) Deutsche Gesch. V, S. 72.

[2]) Päpste II, S. 155; vgl. auch den 12. Vortrag vor König Max, W. G. IX, 2; „. . . und so kann man auch sagen, wenn man sich auf die Höhe jener Zeit stellt, daß, wenn beide Kalifate vereinigt wurden, es um die Kreuzfahrer geschehen war.

Dieses Ereignis trat dann wirklich ein."

[3]) Vorl., S. 848.

[4]) Päpste I, S. 33f.

Digitized by Google

die Überlieferung" wobei der Zufall eine Stätte in seinem historischen Aufbau findet. Dieser aber, der Zufall, ist gerade Hegels „ärgster Feind", so daß wir — in erlaubter Analogie an Niebuhrs Wort — von einem nicht minder ewigen Krieg der Dialektik gegen den Zufall reden können. So fallen bei ganz verschiedenen Ausgangspunkten und Tendenzen ganz verschiedene Teile der Überlieferung als unhistorisch aus der Geschichte heraus, die bei Hegel als „faule Existenz" in ihrer Tatsächlichkeit unangezweifelt. aber in ihrer geschichtsphilosophischen Dignität, die „Wirklichkeit" heißt, verneint werden — während Ranke gerade die Voraussetzung der Tatsächlichkeit selbst in Zweifel zieht. Aus dieser tiefen Differenz wird die Behandlung des letzten hier zu erörternden Problems methodisch erwachsen: des Problems des historischen Fortschritts und der Autonomie der Epoche.

V.

Die Kategorie des Fortschritts konstituiert den Unterschied zwischen der Natur, dem Reich der Wiederholbarkeit, in dem „die Gattung keine Fortschritte" macht, und dem Geist, in dem „jede Veränderung Fortschritt" ist.[1]) Die Weltgeschichte aber „ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben".[2]) Und zwar ist dieser Fortschritt nicht etwa nur Begleiterscheinung des historischen Verlaufes, wie wir nachträglich mit Befriedigung feststellen, sondern umgekehrt: „Das Geschäft der Geschichte" ist einzig und allein, daß die Religion als menschliche Freiheit erscheine, daß das religiöse Prinzip, das den Herzen der Menschen innewohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde."[3]) Was nun an Sonderentwicklungen innerhalb der Weltgeschichte vor sich geht, muß sich diesem Prozeß einfügen, so daß die Frucht des einen Volkes „wieder Samen, aber Samen eines anderen Volkes" wird, „um dieses zur Reife zu bringen".[4]) Damit ist der wohlbekannte Stufenbau gegründet. Vonnöten ist noch eine Abgrenzung gegen den Gedanken der unendlichen Annäherung, der sich mit Hegels Fortschrittsglauben wohl vertragen würde, nicht aber mit seiner aufgeklärten Überzeugung von der Herrlichkeit der eigenen Gegenwart, die tief in seinem System und tiefer noch in der Präsenz seiner Charakteranlage begründet war, von der im

[1]) Vorl., S. 134.
[2]) Vorl., S. 40.
[3]) Vorl., S. 748.
[4]) Vorl., S. 50.

Digitized by Google

ausleitenden Kapitel noch kurz zu sprechen sein wird. So geht also der Fortschritt nicht endlos weiter, „sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst".[1]) Es ist, nach dem über die dialektische Methode hier Gesagten, klar, daß diese Rückkehr zu sich selbst nicht zum gleichen „Selbst", sondern Rückkehr zu einem Verwandelten, durch die Negation hindurch zum Bewußtsein gedrungenen, ist. Gerade diese Definition des Fortschritts gliedert ihn dem dialektischen Ablauf ein und grenzt ihn ab von jedem formalen Begriff der „Entwicklung", dem die Kriterien fehlen und der daher zur Unterschätzung des Bestehenden und zur Bewegung als Selbstzweck verführt. Das Kriterium der Vervollkommnung ist eben jene Selbstentwicklung des Geistes, die nicht, wie im organischen Leben der Natur „ein ruhiges Hervorgehen", sondern „ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst" ist.[2]) Aus diesem Grundriß der Hegelschen Theorie vom historischen Fortschritt ergeben sich ganz von selbst die einzelnen geschichtsphilosophischen Positionen.

Dadurch, daß der Geist wird und nicht war, müssen alle Behauptungen eines paradiesischen Urzustandes irrig sein; der „Stand der Unschuld" war in Wahrheit der Tierzustand[3]) — wie derjenige der heutigen Neger, für die eine nur allmähliche Abschaffung der Sklaverei angemessener und richtiger sei als ihre plötzliche Aufhebung, weil sie zur Freiheit erst reif werden müssen[4]) — und damit ein Zustand des Unrechts[5]); das Paradies wird geradezu „der Tiergarten der Menschheit" genannt. Der genaue Zusammenhang dieser Position mit jener Konzeption der Hegelschen Logik, die den Ausgangspunkt als das abstrakte, unerfüllte, „reine" und also wertlose „Sein" setzt, um erst beim konkreten und differenziertem Ende ihre Erfüllung zu finden, ist ohne weiteres ersichtlich. Ebenso, daß sich nun der Rhythmus dieses historischen Fortschritts gar nicht anders gestalten kann als im Dreitakt der Dialektik. Die orientalische Welt ist die Kindheit, geborgen in patriarchalischer Einheit zwischen Geist und Natur, in der nur einer frei zu sein braucht; die hellenische Welt das aristokratische Jünglingsalter, das den Geist zwischen Substanzialität und Individuum aufteilt und schon „einigen" die Freiheit

[1]) Vorl., S. 163ff.
[2]) Vorl., S. 129ff.
[3]) Vorl., S. 139ff.
[4]) Vorl., S. 216.
[5]) Vorl., S. 209.

Digitized by Google

„Gegensatz der Persönlichkeit des Einzelnen und des Dienstes gegen das Allgemeine". Aber nun ist es nicht zu Ende, sondern es folgt gibt; die Römerwelt schließlich das Mannesalter, beherrscht vom auffälligerweise noch eine vierte und letzte Weltepoche: das Greisenalter, das mit der christlich-germanischen Welt angebrochen und in dem der Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Geist aufgehoben ist. In ihm sind alle Menschen frei.[1]) Diese letzte Konzeption bereitet selbst dem ungewohnte Schwierigkeiten, der sich in die Hegelsche Triasidee ganz hinein stellen will. Die erste Schwierigkeit löst der Philosoph durch die geistvolle und — das ist zuzugeben — durchaus dem echten Geist der Dialektik entsprechende Konstruktion, daß in der germanischen Welt die drei ersten Epochen analogieartig als Unterteile wiederkehren[2]), wodurch die vierte Epoche als Zusammenfassung und „Aufhebung" alles Vorhergehenden eine dialektische Rechtfertigung erhält. Die Zeit bis auf Karl den Großen, wird nämlich den Persern, die bis zur Reformation den Griechen, die letzte Periode den Römern (!) verglichen, nur daß an die Stelle der römischen abstrakten Weltherrschaft die Hegemonie des selbstbewußten Gedankens getreten ist. Der Grund zu all diesen Analogien — wir sahen schon, warum Hegel diese Darstellungform theoretisch ablehnen und sie doch immer wieder anwenden muß — liegt zweifellos in dem Bemühen, die verletzte Trias wenigstens einigermaßen wieder herzustellen.

Schwieriger auflösbar, weil nicht nur in dieser einen Konzeption steckend, sondern tief im Ganzen des Hegelschen Systems begründet, ist die zweite Schwierigkeit, die schon in jenem berühmten Satz aus der Rechtsphilosophie hervorgetreten ist und auch noch in den „Vorlesungen" mannigfache Vertiefungen findet: „Als der Gedanke der Welt erscheint sie (die Philosophie) erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat...

Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[3]) Die Wissenschaft wird also von Hegel ganz offenbar gleichzeitig als Verfallszeichen, als Begleiterscheinung des oder eines Greisenalters der Menschen (auch hierin: in der Annahme, daß eine Gestalt des

[1]) Vorl., S. 136f.
[2]) Vorl., S. 763ff., S. 766f.
[3]) Rechtsphilosophie, S. 17, Vorrede.

Digitized by Google

Lebens alt geworden sei, ist jene merkwürdige Antinomie zwischen morphologischer und teleologischer Betrachtungsweise erkennbar) und gleichzeitig als Krönung der menschlichen Entwicklung, als Vollendung des absoluten Geistes in sich selbst wissenden Selbstbewußtsein gefaßt. So ist der merkwürdige Widerspruch, daß die von Hegel vergötterte eigene Zeit als „Greisenalter" bezeichnet wird, keineswegs nur im Zwange des einmal gewählten homologen Bildes begründet. Diese selbe Diskrepanz hätten wir ja auch in der Lehre vom Helden schon aufdecken, wenn allerdings auch nicht hinreichend erklären können (das wird erst jetzt im Zusammenhang der Fortschrittsteleologie möglich): auch dort war ja die stärkste und unmittelbarste Form des Menschlichen, eben: der Held, der ohne Bewußtsein handelnde, in prästabilierter Harmonie lebende Mensch, also nicht der vollkommene Mensch, der „vermittelten Unmittelbarkeit". Hier steckt, wie wenigstens mir scheinen will, eine unlösbare und jedenfalls bisher ungelöste Antinomie des Hegelschen Denkens (an welchem in dieser ganzen Abhandlung immer nur immanente, von seinen eigenen Voraussetzungen ausgehende Kritik geübt werden soll). Das Greisenalter und die Dämmerung sollen die Vollendung der Zeitlichkeit sein, ohne daß aber Hegel zugestehen würde oder auch nur zugestehen könnte, daß mit der wachsenden Ratio eine Verminderung der vis vitalis eintrete, daß Ordnung gegen Reichtum, Gliederung gegen Fülle stände. Gerade weil solche Gedanken, wie sie etwa Hans Driesch vertritt, Hegels phänomenologischem Bemühen ganz fremd sein müssen — mögen sie auch objektiv auf sein System zutreffen — ist die aufgezeigte Antinomie unlösbar und bringt selbst in die Fortschrittsteleologie einen schwankenden Zug: das Ende der Geschichte ist ebensowohl Resultat einer ständig ansteigenden, wie einer ständig abfallenden Entwicklung, je nachdem man es vom zuerst leeren und dann sich erfüllenden Begriff der geistigen Freiheit oder von der Tatsache des Menschengeschlechtes aus betrachtet, das an Lebenskraft immer mehr verliert, weil es altern muß. Der dialektische Kreisschwung, der in der Logik aus dieser Antinomie heraus springt, indem er von der Synthesis aus zu neuem Umlauf zurückbiegt, ist in der Geschichtsphilosophie unmöglich: die Zeit kann man nicht rückwärts leben. „Ein Volk kann nicht mehrere Stufen durchlaufen, es kann nicht zweimal in der Weltgeschichte Epoche machen."[1]) Immer das Volk, aber auch nur das Volk „ist an der Zeit und das

[1]) Vorl., S. 163. Dieses Argument wandte Michelet später gegen die zionistischen Ideen von Moses Heß.

Digitized by Google

regierende, das den höchsten Begriff des Geistes gefaßt hat".[1]) Verständlich, wenn auch nicht lösbar, wird diese Antinomie überhaupt erst dann, wenn man sich wieder erinnert, daß Hegel den (tragischen und vergeblichen) Versuch macht, die Zeit aus der Geschichte auszutreiben, was uns an dem symbolischen Stilmittel des Dauer-Präsens deutlich geworden ist. Einige, nicht häufige Sätze weisen auch in unmittelbarere Aussage darauf hin, so wenn es vom Islam heißt: er sei als Stadium des Zerfalls zwischen Geist und Welt jünger als das Christentum, sei aber früher als dies zu seinem historischen Tag erwacht. (Der Tag des Christentums beginnt ja erst mit der Reformation.) „Es ist ein früheres Weltregiment als das christliche."[2]) Hier laufen also die zeitliche Linie der Geschichte und die überzeitliche der Geschichtsphilosophie einmal gegeneinander und machen durch diesen Konflikt eine Entscheidung notwendig: sie erfolgt in den Worten: „Doch Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives, und der Geist gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge gibt es für ihn nicht."[3]) So dürfen wir vielleicht sagen, daß die Eule der Minerva die präsente Kraft der Ewigkeit am Ende der Zeitlichkeit manifestiert — womit wir zwar die Antinomie immer noch nicht aufgehoben, wohl aber ihren systematischen Sinn und ihren apokalyptischen Klang getroffen haben.

Die dritte Schwierigkeit nun, die der Fortschrittsteleologie aus der Vierteilung der Weltgeschichte erwächst, ist die Bewertung der römischen Welt. Trotz der Analogie mit der germanisch-christlichen Epoche werden nämlich nicht die Römer — ebensowenig wie die Juden — als die geistigen Ahnherren der christlichen Deutschen bezeichnet, sondern die Griechen.[4]) Zwar hat Athene aufgehört, „von einem Volke verehrt zu werden, aber die Werke dieses Geistes stehen unübertroffen noch heute gegenwärtig vor uns."[5]) Dieses „Unübertroffen" werden wir uns für die Frage merken müssen, ob Rankes Kritik an der Hegelschen Fortschrittslehre den Philosophen überhaupt wesentlich trifft. Zunächst aber handelt es sich für uns um die Feststellung, wie nun die Römer mit diesen hohem Erbe umgingen. Sie haben es, nach Hegels Meinung, wenn nicht vertan, so doch erniedrigt. Ihre „religio", die Hegel mit Cicero von religare ableitet, ist Gebundenheit, lebt also nur im praktischen und nicht im geistigen Bezirk.

[1]) Vorl., S. 46f.; vgl. auch Rechtsphilosophie, S. 273 (§ 347).
[2]) Vorl., S. 243f.
[3]) Vorl., S. 247.
[4]) Vorl., S. 666.
[5]) Vorl., S. 629.

Digitized by Google

Die griechischen Götter werden „kalte Allegorien". Die Römer beten zu ihnen aus Not, nicht aus Fülle. Es ist uns „bei Ihren Reden von Jupiter, Juno, Minerva zumute, als wenn wir dergleichen auf dem Theater hören". Aus der griechischen Tragödie wird der Zirkus, aus seelischen Leiden körperlicher Tod. Die abstrakte formale Rechtlichkeit tritt an die Stelle jener plastischen Schönheit, die Hellas schmückte. Ein Rückschritt also! Er lehrt uns, daß es die Fortschrittsteleologie falsch verstehen hieße, wollte man sie als Lehre von einer ununterbrochenen aufwärtsführenden Entwicklung fassen. Es gilt vielmehr, auch sie ganz und gar dialektisch zu begreifen. Dann ergibt sich, daß die römische Welt zwar zunächst eine negative Stufe darstellt, aber im Gesamtverlauf dennoch ein Fortschritt des geistigen Selbstbewußtseins ist: „Ohne diesen harten Dienst ist keine Freiheit, wie ohne Furcht keine Liebe,"[1]) ohne Rom kein Christus. Nun erst erfaßt „der in sich zurückgedrängte Geist in dem Extreme seiner absoluten Negativität, dem an und für sich seienden Wendepunkt, die unendliche Positivität dieses seines Innern, das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewußtseins und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit auf Freiheit, welche dem nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen wird."[2]) Diesem Ergebnis kann die Gabe der Form kein Vergleichspunkt für die Wertigkeit von Epochen sein[3]) — ein Kriterium, mit dem, wie wir sehen werden, gerade Ranke an die Analyse der Hegelschen Konzeptionen herangeht.

Wie so häufig bei Ranke ist auch beim Problem des Fortschrittes seine historiographische Praxis verschieden von seiner geschichtsphilosophischen Theorie. In der Praxis befolgt er im wesentlichen die Hegelschen Maximen — daß er dies nicht mit Bewußtsein tut, erhellt aus der Tatsache, daß er sie in seinen „Unterhaltungen mit König Max" ausdrücklich ablehnt. Beginnen wir wieder mit der Feststellung des Übereinstimmenden.

Die Verbindung von Rittertum und Protestantismus war „unmöglich" als ein Bund zwischen „beherrschenden Kräften verschiedener Zeitalter ... denn nur in lebendigem und wahrem Einverständnis mit dem Fortgange der Weltentwicklung wird sich etwas Haltbares gründen lassen".[4]) Und wonach richtet sich

[1]) Vorl., S. 723.
[2]) Rechtsphilosophie, S. 278, § 358.
[3]) Vorl., S. 155.
[4]) Deutsche Gesch. II, S. 76.

Digitized by Google

nun dieser „Fortgang", was schreitet in ihm voran, welchem Ziele zu geht der Weg? Das „Politische Gespräch" gibt uns die Antwort auf diese Frage: „Alles Leben trägt sein Ideal in sich: der innerste Trieb des geistigen Lebens ist die Bewegung nach der Idee, nach einer größeren Vortrefflichkeit."[1]) Da kurz vorher „Idee" und „Gott" gleichgesetzt worden waren, wäre dieser Rankesche Fortschrittsbegriff demnach mit der Hegelschen Selbstentwicklung des Weltgeistes fast identisch. In der Tat: der menschliche Geist entwickelt sich in langen Zeiträumen, „durchdrungen von den einmal ergriffenen Prinzipien ... in ruhiger Stetigkeit." Keine einzelne Epoche kann, isoliert betrachtet, „die Triebe des Herzens alle zur Entfaltung bringen... Wir dürfen vielleicht sagen: eben darum folgen die Zeiten aufeinander, damit in allen Zeiten geschehe, was in keiner einzelnen möglich ist ..."[2]) Dieser bedeutsame Satz ließe allerdings auch die Auslegung zu, daß sich „in jeder Epoche der Menschheit ... eine bestimmte große Tendenz äußert" und der Fortschritt nur darauf beruhe, „daß eine gewisse Bewegung des menschlichen Geistes in jeder Periode sich darstellt, welche bald die eine, bald die andere Tendenz hervorhebt und in derselben sich eigentümlich manifestiert,"[3]) ohne daß sich dabei aber das Leben der Menschheit höher potenziere. Diese Deutung der Fortschrittslehre stammt von Ranke selber und ist hier aus seinen Vorträgen vor König Max zitiert worden. Für den Satz aus der „Deutschen Geschichte" kann sie aber nicht in Anwendung kommen, weil der Fortgang der Erzählung dort diesen Satz in umgekehrtem Sinne, und zwar folgendermaßen erläutert: „Dann darauf wird es in dem Wechsel der Zeiten immer ankommen, daß die einmal gewonnene Grundlage der Kultur unverletzt bleibe, daß die wesentlichen Resultate, zu denen es die vergangenen Geschlechter gebracht, von einem Jahrhundert dem anderen überliefert werden."[4]) Diese Sätze stehen nicht in einem geschichtsphilosophischen, sondern in einem historiographischen Zusammenhang; sie handeln von der Zeit „seitdem der menschliche Geist in der Gemeinschaft der europäischen Nationen eine sichere Grundlage in der Kultur gewonnen hat..."[5]) Die Eigentümlichkeit der ganzen reformatorischen Bewegung charakterisiert Ranke einmal dahin, „daß sie das Abgestorbene von sich stieß und dagegen die lebensfähigen Momente der überlieferten

[1]) Politisches Gespräch, S. 337.
[2]) Deutsche Gesch. IV, S. 3.
[3]) W. G. IX, 2, S. 4 (1. Vortrag).
[4]) Deutsche Gesch. IV, S. 4.
[5]) Deutsche Gesch. IV, S. 3.

Digitized by Google

Kultur unter den Anhauch eines frischen Geistes, der nach wirklicher Erkenntnis strebte, zu weiterer Entfaltung brachte."

Dadurch ward sie selbst ein Glied des universalhistorischen Fortschrittes, der die Jahrhunderte und Nationen miteinander verbindet."[1]) Ein deutlicheres Bekenntnis zum Fortschrittsglauben ist nicht gut denkbar. Es erhebt sich nun — gegenüber den so anders lautenden Sätzen aus den Vorträgen des Jahres 1855 — die Frage, ob Ranke vielleicht in diesem einen Punkt in den 20 Jahren, die zwischen der deutschen Geschichte und den Unterhaltungen mit König Max liegen, seine Meinung grundlegend geändert habe? Ein Blick in die „Englische Geschichte", die bekanntlich nach den Unterhaltungen mit König Max geschrieben ist und erst vom Jahre 1859 ab zu erscheinen begann, gibt die Antwort. Dort findet sich der folgende Satz: „Wie der deutsche Geist im Zeitalter der Reformation, so nahm der englische im Anfang des 17. Jahrhunderts seine Stelle unter den wetteifernden Nationalitäten ein, die auf dem Boden der abendländischen Christenheit sich voneinander sonderten und auf deren Anstrengungen der Fortschritt des menschlichen Geschlechtes beruht."[2]) Ja, noch 1881 in der Vorrede zum 1. Band der Weltgeschichte spricht Ranke davon, daß sich das Menschengeschlecht im Laufe der Jahrhunderte „gleichsam einen Besitz erworben" habe, „der in dem materiellen und dem gesellschaftlichen Fortschritt, dessen es sich erfreut, besonders aber auch in seiner religiösen Entwicklung besteht."[3]) Diese Gewißheit ist es geradezu, die Ranke zu seinem Unternehmen „Mut und Vertrauen" gab. „Denn darin könnte man den idealen Kern der Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt sehen, daß in den Kämpfen, die sich in den gegenseitigen Interessen der Staaten und Völker vollziehen, doch immer höhere Potenzen emporkommen, die das Allgemeine demgemäß umgestalten und ihm wieder einen anderen Charakter verleihen."[4]) Wir sehen aus diesen Zitaten, daß sich der Widerspruch zwischen Rankes Geschichtstheorie und Geschichtspraxis nicht durch einen Wandel seiner Anschauungen auflösen und erklären läßt. Der merkwürdigste Beweis für diesen Widerspruch findet sich in den „Vorträgen vor König Max" selbst, die doch

[1]) Deutsche Gesch. V, S. 361.

[2]) Engl. Gesch., IV. Aufl., II, S. 99. Vgl. andererseits die etwas skeptischere Äußerung in der Franz. Gesch. I, S. 273: „Was man für einen Fortschritt der Ideen zu halten geneigt ist, weist sich häufig nur als eine Aufwallung des Momentes aus."

[3]) W. G. I, S. X.

[4]) W. G. III, 1, S. 6.

Digitized by Google

schon infolge ihres durch die gebotene Kürze besonders straff gehandhabten Auswahlprinzips einen ausgesprochenen geschichtsphilosophischen Charakter tragen, trotzdem aber — sowie die Reflexionen nicht isoliert dastehen, sondern aus der Geschichtserzählung selbst erwachsen — die aufgewiesene konstitutive Inkonsequenz zeigen, die hier allerdings in genau umgekehrter Richtung verläuft wie bei dem Problem des Helden und der Persönlichkeit. War dort Ranke mit einem Teil seiner geschichtsphilosophischen Äußerungen auf Hegels Seite und entfernte er sich von ihm in der Darstellung selbst, so ist es hier grundsätzlich anders: Ranke folgt den Hegelschen Gedanken, aber sein Selbstbewußtsein rebelliert gegen sie. Besonders deutlich wird das in der Eingliederung des römischen Weltreiches in die Universalgeschichte, die ganz entsprechend den Kategorien der Hegelschen Teleologie vollzogen wird. Genau wie der Philosoph nimmt auch Ranke an, „daß das römische Reich die Idee des Christentums, weltlich gefaßt, im höchsten Grade gefördert hat. Es mußte zuerst ein großer Völkerkomplex entstanden sein, der eine gewisse Einheit hatte, in welchem die Idee der Weltreligion sich Bahn brechen konnte; solange die Völker nebeneinander, als verschiedene Individualitäten mit verschiedenen Religionen bestanden, waren nur nationale Gottheiten möglich."[1]) Und dann — an einer anderen Stelle: „Wir sehen also hier die merkwürdige Tatsache, daß das römische Reich, nachdem es die größten Produktionen hervorgerufen hatte, die für die Welt nötig waren, in sich selbst verödete. Es kam nun darauf an, daß sich die expansive Kraft der zur Herrschaft gelangten Weltideen bethätigte."[2]) Und an einem dritten Ort wird schließlich gesagt: „Auch Rom fand also seine Grenze, und es trifft in gewisser Hinsicht mit der welthistorischen Tendenz, die man freilich erst hinterher erkennen kann, zusammen, daß die erobernde Kraft sich bloß nach dem Occident ergoß ... Der welthistorische Grund dieser Erscheinung" liegt darin, „daß die zivilisierende Tendenz im Osten schon ausgeführt war, und der welthistorische Beruf Roms nur der war, von der Mitte der Welt aus, welche Rom eingenommen hatte, den Occident zu zivilisieren".[3])

Diese ausführlichen Zitate zeigen uns eine absolute Übereinstimmung Rankes mit Hegel, sowohl was die Eingliederung der Epoche in den Gesamtzusammenhang, wie auch, was die Annahme

---

[1]) W. G. IX, 2, S. 30 (3. Vortrag).
[2]) Ebenda, S. 36f. (4. Vortrag) (bei Ranke nicht gesperrt).
[3]) Ebenda (3. Vortrag).

Digitized by Google

einer „Propagation der Weltidee“[1]) betrifft. Zu beachten bleibt freilich die eine, auch hier betonte, tief im Methodischen wurzelnde Einschränkung, daß man dies alles, „freilich erst hinterher erkennen kann“. Im übrigen aber: woher stammt dies Bewußtsein der Ungleichheit bei einer tatsächlich so weitgehenden Übereinstimmung? Ein weiteres Zitat, aus der entscheidenden Polemik entnommen, wird uns die Antwort bringen: „Der Lehre, wonach der Weltgeist die Dinge gleichsam durch Betrug hervorbringt und sich der menschlichen Leidenschaften bedient, um seine Zwecke zu erreichen, liegt eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und der Menschheit zugrunde; sie kann auch konsequent nur zum Pantheismus führen; die Menschheit ist dann der werdende Gott, der sich durch einen geistigen Prozeß, der in seiner Natur liegt, selbst gebiert.“[2]) Der Gegensatz ist also auf einen tiefen Unterschied des religiösen Bewußtseins, der religiösen Haltung zurückzuführen, von der aus erst die geschichtsphilosophischen Entscheidungen ihren letzten Sinn erhalten. „Vor Gott erscheinen alle Generationen der Menschheit gleichberechtigt, und so muß auch der Historiker die Sache ansehen. Die Idee von der Erziehung des Menschengeschlechtes hat allerdings etwas Wahres in sich“[3]) — aber es bleibt unausgemacht, worin dies Wahre nun eigentlich besteht. Nur im „Bereich der materiellen Interessen“, nicht aber „in moralischer Hinsicht“ läßt sich ein Fortschritt verfolgen[4]), höchstens ein — auch in bezug auf „die großen Werke, welche die Kunst und Literatur hervorgebracht“ — extensiver, d. h. ein solcher, der heute eine größere Menge als früher an den Gütern der Kultur teilnehmen läßt; nicht aber ein intensiver — denn „es wäre lächerlich, ein größerer Epetiker sein zu wollen als Homer oder ein größerer Tragiker als Sophokles“. Deshalb ist es für den Historiker vor allem wichtig, die Autonomie jeder Epoche zu kennen und zu wahren, deren jede „ihre besondere Tendenz und ihr eigenes Ideal hat“. Keine Generation ist „gleichsam mediatisiert“, nur „die Stufe der nachfolgenden“ — denn das würde „eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein“. Diese aber überschaut, „da ja keine Zeit vor ihr liegt, die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit“, und findet sie überall gleichwert. Indem der Historiker sich diese Anschauung zu eigen macht und seine Objektivität, die jeder Epoche ihre Autonomie ohne Abwertung zubilligt, vom Bezirke des göttlichen Waltens her legitimiert,

[1]) W. G. IX, 2, (6. Vortrag).
[2]) W. G. IX, 2, (1. Vortrag).
[3]) W. G. IX, 2, (1. Vortrag).
[4]) W. G. IX, 2, (1. Vortrag).

Digitized by Google

verweist auch er — aber in ganz anderer Weise als Hegel — den Begriff der Zeit aus der Geschichte. Aus der letzten Höhe der Betrachtung, in ihrer letzten Tiefe, wird die Gleichwertigkeit vor Gott, vor dem ja keine Zeit liegt, zur Gleichzeitigkeit vor Gott. Der Historiker, der diese Zeitlosigkeit nachzufühlen sucht, wird eine weltanschauungspsychologisch zentral andere Position haben als der — ihm systematisch benachbarte — Geschichtsphilosoph, vor dem selbst jene Gleichzeitigkeit ausgebreitet liegt. Diesen letzten und tiefsten Unterschied in der religiösen Haltung Rankes und Hegels zu erkennen, soll die Aufgabe einiger abschließender Bemerkungen sein.

Digitized by Google

4. Kapitel.

Rankes religiöse Haltung.

Ranke mag lange Jahre nicht viel anders gelebt haben als ein gelehrter Mönch; das kleine, wie vertrocknete Männchen scheint in den Dingen des Geschlechtes von einer Genügsamkeit gewesen zu sein, die Wunder nehmen muß. In Frankfurt a. O. hatte er eine Freundin, Caroline, die er bezeichnenderweise seinen „Freund" nennt. Der 28jährige berichtet dem Bruder über diese Beziehung in Worten, die nicht nur die Keuschheit der Seele verraten: „In der That, meine Seele hat zwar, wenn ich sie recht verstanden, die Liebe eines zarten Mädchens bisweilen gewünscht, aber nie eine Frau; mein Leib — hier trennen sich die beiden Geschwister auffallend und ganz — auf meinen Leib bin ich entschlossen, in dieser Sache nicht im Mindesten zu hören."[1]) Der körperliche Tatbestand mag sich später geändert haben — Rankes Beziehung zur Frau Generalin Zielinski hatte wohl einen gewissen Grad von Intimität und auch aus Florenz hören wir einmal von einem „Analogon der Liebe" — der seelische Tatbestand aber bleibt sich gleich. Es war auch ferner sein Schicksal nicht, sich einer „Liebe zu freuen"[2]) und noch ein Jahr vor seiner Heirat, zu der sich der bereits 48jährige endlich entschloß, gestand er seinem Bruder Ernst: „Ich glaube jetzt, Gott hat mich eigens zum Cölibat bestimmt."[3]) Seine Ehe selbst, die er „nicht ohne die reiflichste Erwägung"[4]) eingegangen war, führte eine vornehme, gebildete, bald kränkelnde und wohl etwas zart-kühle Engländerin in sein Haus, die ihm in den ersten Jahren mehrere Kinder schenkte und dann in langem und geduldigem Siechtum allmählich starb. Nach einiger Zeit war er wieder allein — wie vorher. Seine Ehe ist eine Episode in seinem Leben geblieben, wenn auch eine glückliche und nicht ganz unwichtige Episode. Die Briefe dieser Zeit, von den Reisen an die kranke Gattin ge-

[1]) 53/54, S. 109. 1823.
[2]) 53/54, S. 298. 1837.
[3]) 53/54, S. 319. 1842.
[4]) 53/54, S. 323. 1843.

Digitized by Google

richtet, sind unendlich anziehend: sie atmen jene männliche und spröde Grazie, die als ein bestes Erbteil der strengen preußischen Kultur erscheint und vom gleichen Stil ist, wie das sparsame Schloß Sanssouci; aber von irgendeiner Leidenschaft ist keine Spur. Im ganzen darf von diesem Rankeschen Leben wohl gesagt werden, daß darin kein natürlich-volles Verhältnis zum Dasein in allen seinen Teilen gewaltet hat.[1]) Muß man es darum als ein asketisches Leben ansprechen?

Eine solche Bezeichnung müßte gerade bei einem Historiker Wunder nehmen. Nicht zufällig fehlte in den asketischen Zeiten des Kaisers Otto III. bekanntlich jede nennenswerte Historiographie — gehört doch zur Geschichtschreibung jenes Ernstnehmen der Erscheinungswelt, jene Freude am „bunten Abglanz", die wir gerade als die Gegenbilder einer asketischen Lebenshaltung anzusehen gewohnt sind. Nein — Ranke war kein Asket; sein Eros war nur anders gelagert als der gewöhnlicher Menschen, er hatte eine ausgesprochen erotische Beziehung zu seinem Stoff. „Man bedauere den nicht, der sich mit diesen anscheinend trockenen Studien beschäftigt und darüber den Genuß manches heiteren Tages versäumt[2]), Liebe und Studien sind ihm eins, beide „höchstes Glück", beide „Selbstvergessenheit der Persönlichkeit".[3]) In diesem „sich hingeben, seiner selbst besser bewußt werden in dem Größeren"[4]) klingt derselbe mystisch-erotische Ton auf, der einen großen Teil der mittelalterlichen Askese ganz ebenso wie diejenige Rankes nicht als Diesseits-Verneinung, sondern als umgewandte Diesseits-Bejahung erscheinen läßt.[5]) Rankes Verhältnis zu seinem Stoff ist ein echt mystisches Verhältnis, dessen Seligkeit, wie er selber immer wieder betont, nicht zu „beschreiben" ist.[6]) Daraus ergibt sich nun eine eigentümliche Berufs- und Wissenschaftsethik, eine Identifikation von philologischer Treue und religiöser Sittlichkeit, die doch nicht ohne weiteres in die Max Webersche Konzeption der innerweltlichen Askese eingeht, so nahe verwandt sie ihr zunächst erscheint.

---

[1]) Bei Hegel waren alle diese Dinge viel normaler. Er hatte einen unehelichen Sohn und war später — übrigens als erster der großen deutschen Philosophen — glücklich verheiratet. Seine Frau hat ihn überlebt.

[2]) Deutsche Gesch. I, S. VII; vgl. auch S. VIII.

[3]) 53/54, S. 570. 1831—1849. Vgl. S. 137.

[4]) 53/54, S. 210.

[5]) Gelegentlich hat Ranke solche mystische Stimmungen auch in der Natur empfunden: „Dann erst lebt man, wenn man von sich selber nichts weiß." (53/54, S. 166f., 1827.)

[6]) 53/54, S. 70, 4. Diktat, 1885.

Digitized by Google

Eben jener mystische Zug fügt noch eine wärmere Farbe und einen unmittelbar religiösen Ton in das Bild des Berufsmenschen.

„Es giebt Männer, deren Dasein in dem, was sie thun, aufgeht; in ihren Studien und ihren Geschäften, da müssen wir sie aufsuchen, wenn wir sie kennen lernen wollen: ihre Persönlichkeit an sich zieht die Beobachtung nicht auf sich."[1]) Diese Charakteristik gilt nicht nur für den Bischof Berthold von Mainz, dem sie ursprünglich bestimmt war, sondern auch für Leopold Ranke selbst. Wenn wir ihren Ratschlag befolgen und aus der Tätigkeit des Historikers auf seine menschliche Art zu schließen versuchen, so muß diese Bemühung gleich bei dem vorliegenden Satz einsetzen und sich die Frage stellen, warum ein offenbares Selbstbekenntnis in dieser fast unkenntlichen Form einer objektiven Charakteristik gegeben wird. Die Antwort lautet, daß hier ein typisches Beispiel für die Rankesche Art der Autobiographie vorliegt: auch sie ist getränkt und bezogen auf den Stoff, auch sie indirekt, schamhaft, geheimnisvoll, seelenkeusch. Die merkwürdig günstige Behandlung Kaiser Friedrich III. entspringt doch tieferen Schichten als nur der Lust an der Entkräftung landläufiger Meinung — mit der geheimen Liebe des anonymen Selbstporträtisten hat Ranke den alten Kaiser die eigenen Züge geliehen, ohne doch sein historisches Bild zu fälschen. „Zu seinen eigenen Angelegenheiten verhielt er sich fast wie ein Beobachter: er sah in den Dingen die Regel, von der sie abhangen, das Allgemeine, Beherrschende, das sich nach kurzer Abweichung wieder herstellt."[2]) Friedrich hatte diese große Seelenruhe erwerben können, denn „er glaubte an die verborgenen Kräfte, welche Natur und Geschichte regieren." Das verräterische Präsens, das so selten einmal die strenge Zeit durchbricht, zeigt hier an: auch Ranke glaubt jenen Kräften: sie regieren wirklich. Wer wissen will, wie Ranke über die Bestimmung des Gelehrten in der Welt dachte, der muß nicht in den Tagebüchern oder Briefen suchen, sondern bei der Charakteristik Melanchthons, wo es heißt, daß ein Gelehrter wie er „kein Privatleben" führe.[3]) Ebenso unterrichte man sich über Rankes „Religion der Arbeit" aus seiner Schilderung des Franz von Sales[4]), über seine Toleranz aus der Würdigung des Papstes Clemens XIV.[5]) über die Religiosität des Philologen, die „nur dann und wann

[1]) Deutsche Gesch. I, S. 81f.

[2]) Deutsche Gesch. I, S. 64.

[3]) Deutsche Gesch. V, S. 53.

[4]) Päpste II, S. 287 u. Anm. S. 229, s. auch Päpste II, S. 429 über die Ursulinerinnen.

[5]) Päpste III, S. 204.

Digitized by Google

unwillkürlich hervorbricht" aus der Charakteristik des Hyronimus Wolf, an dem man sehen könne, „daß diese Elemente einander nicht widersprechen".[1]) Urban VIII. muß uns verraten, „daß die *Zeit*, in der ein Mensch seine entscheidende Richtung ergreift, in die erste Blüthe der männlichen Jugend fällt"[2]), Paul Sarti uns bestätigen, daß auch bei Ranke „alles, was Verlangen, Neigung oder Begierde sein möchte," den Studien galt, „für die er eine große Gabe mitbrachte. ‚Da kommt die Jungfer,' sagten seine Kameraden, wenn er erschien."[3]) Er, dessen religiöse und philosophische Gesinnung derjenigen Rankes gleichfalls so ähnlich war: „von keinem der bestehenden Lehrsysteme festgehalten: abweichend, forschend: jedoch in sich selbst weder abgeschlossen, noch vollkommen ausgebildet".[4]) Ja, selbst über biographische Kleinigkeiten, wie über den berechtigten Ärger Rankes wegen seiner langsamen Beförderung, erfahren wir aus der folgenden Bemerkung über die Konklaves mehr als aus den knappen Briefstellen: „Bei den Papstwahlen, kam es wie bei anderen Beförderungen allmählich mehr darauf an, wer die wenigsten Feinde, als wer die meisten Verdienste habe."[5])

Besonders merkwürdig berührt ein Satz über Luthers scheinbar resignierte Endhaltung zur Politik, aus dem man vielleicht sicherer als sonst woher erfahren kann, wie Ranke nach Aufgabe der „Historisch-Politischen Zeitschrift" zumute war: „Es scheint, als lege man die Waffen nieder; aber es ist die männlichste Verzichtleistung, die es geben kann, nur auf den momentanen Erfolg: des ewigen ist man gewiß." Das Präsens verrät hier wieder die persönliche und gegenwärtige Beziehung, an fast allen anderen Stellen wird es immer nur sentenziös gebraucht.[6])

---

[1]) Deutsche Gesch. V, S. 341.

[2]) Päpste II, S. 534f. [3]) Päpste II, S. 333. [4]) Päpste II, S. 335.

[5]) Päpste II, S. 317. — Vgl. über sein Großelternhaus („Stand der verheirateten Pfarrer") Deutsche Gesch. II, S. 316; über Melanchthons Verbindung des wissenschaftlichen Sinns mit dem religiösen Gefühl, Deutsche Gesch. V, S. 53 und Deutsche Gesch. I, S. 187; über Reuchlins „Durst, zu lernen" und „Eifer, mitzutheilen", über seine Forschungsreise nach Paris, Rom, Florenz, Mailand, Basel, Wien, Deutsche Gesch. I, S. 183; über religiöse Skrupel in der Jünglingszeit (Luthers), Deutsche Gesch. I, S. 198.

[6]) Vgl. d. Präsens in Deutsche Gesch. IV, S. 24, 30, 146, 158, 171, 202f., 265, 306, 312, 377. An all diesen Stellen ist nur die auf S. 312 als poetisch gesteigerte Gegenwärtigkeit anzusprechen. Sämtliche übrigen sind Maximen, Reflexionen usw. Vgl. ebenso Deutsche Gesch. I, S. 74, 83, 109, 121, 129 und Deutsche Gesch. II, S. 253, 255, 272, 322, 340, sowie Geschichte Wallensteins, S. 108, 170, 186, 193f., 244, 274.

Digitized by Google

Überhaupt ist gerade Luthers Gestalt von Ranke mit ganz besonderer autobiographischer Liebe umfaßt worden, er ist für ihn so recht ein Repräsentant jener positiven Mitte, die man nicht aus den Extremen des Irrtums schließen kann, sondern die etwas Eigenes, Selbständiges, Drittes ist[1]), dem Ranke sein ganzes Leben lang zustrebte. Der große Reformator war „zugleich einer der größten Conservativen, welche je gelebt haben,"[2]) er war im Besitz zugleich „der Vergangenheit und der Zukunft," wie jede rechte Gegenwart.[3]) „Immer sehen wir Luther seine Waffen nach beiden Seiten hin richten."[4]) Bedenkt man noch, daß in jenem Zurückgehen auf die redlichen Quellen der Evangelien auch jene „Philologie als Sittlichkeit begründet war, die schon rein formal — auch von einigem Inhalt ganz abgesehen — für Ranke die Dignität einer religiösen Handlung hatte[5]), so wird klar, warum seine historiographische Bemühung immer wieder um die Reformationszeit kreiste.

Aber es kann hier nicht die Aufgabe sein, Rankes Autobiographie aus seinen Werken zu rekonstruieren, obwohl diese Aufgabe als eine eigentümliche Mosaikarbeit, die in jeder Charakteristik irgendeinen Rankeschen Zug zu erkennen hätte, durchaus möglich wäre. „Genug, wenn wir das Prinzip bemerken."[6]) Dieses Prinzip öffnet uns eine neue, reichfließende Quelle zur Charakteristik Rankes und ist vor allem selbst ein höchst charakteristisches Moment. Ranke „arbeitete gern: er war eine von jenen Naturen, denen aus der Arbeit neue Kraft entspringt". Diese Arbeitsbeziehung erscheint nun um das neue, heimliche und, wenn man will: gleichfalls mystische Element vermehrt, daß jenes Auslöschen der Persönlichkeit im Stoff, jener erste Akt der unio mystica durch ein Wiederfinden des Ich im gleichen Stoff ergänzt und aufgehoben wird. Diese Mystik verzichtet auf die sofortige Erfüllung im religiösen Liebesrausch; sie gibt sich auf, um sich wiederzufinden; sie wählt den Weg durch den Stoff, den langen Weg. Rankes Haltung dem Stoff gegenüber ist die des Mystikers — aber sie ist es doch nicht ganz. Es ist die Haltung des

---

[1]) Politisches Gespräch, S. 317, Bd. 49/50.

[2]) Deutsche Gesch. IV, S. 5, vgl. auch S. 63.

[3]) „Restauration und Julirevolution", S. 66,

[4]) Deutsche Gesch. IV, S. 4.

[5]) „Von der Herstellung und Anlegung der Texte hing jeder Fortschritt ab." (Deutsche Gesch. V, S. 341.) Vgl. Deutsche Gesch. II, S. 60 (Zasius) und Deutsche Gesch. III, S. 78.

[6]) Päpste II, S. 317.

Digitized by Google

Künstlers — aber auch sie nicht in letzter Ausprägung. Denn **dies** ist das Charakteristische des großen Historikers: nicht als **apri**orische Vorwegnahme besaß er die erotische Beziehung zum **Ding**, wie der eigentliche Mystiker; nicht so war es, daß ihm diese Liebesgebundenheit seine Beschäftigung mit dem Stoff überhaupt **erst** ermöglichte, sondern als letzte Krönung, als Ziel eines lang**en** Weges erst empfand er jenes Glück: seine Persönlichkeit auslösch**en** zu dürfen. Ganz ebenso steht es mit der künstlerischen **Note** seiner Arbeit und seiner Persönlichkeit: ebensowenig, wie **der** intellektuelle Apriorismus des Systematikers oder der religiöse des Mystikers gilt für ihn der rein intuitive Apriorismus des Künstlers; er wollte die Welt weder durch **eine** Formel begreifen, noch durch **eine** Vereinigung erleben, noch auch durch **eine** Gestaltung bannen. Diese drei Wege beschritt er erst dann, wenn vorher alle andern Pfade mühsamer Einzeldurchdringung und Erforschung begangen waren: erst wenn die Wissenschaft in der Geschichtsschreibung nicht mehr ausreichte, begann überhaupt die künstlerische Aufgabe. Auch hier mußte er erst **durch** die Welt hindurch; auch hier zog er den scheinbaren Umweg einem der kurzen Wege vor, die in Wahrheit doch langsamer oder vielmehr niemals zu seinem Ziele geführt hätten. Als sein Bruder Heinrich heiratete, schrieb ihm Leopold die denkwürdigen Worte: „Nun Ihr fühlet wohl mehr Wonne, als ich mir denken kann. Der Porphyr ist mit anderem Gestein durchsprengt; das ist die Freude, die ich kenne. Euer sei der reine Marmor.“[1]) Aber es war nicht so, als ob sich Ranke in seinem Porphyr nach dem reinen Marmor gesehnt hätte. Im Gegenteil, er hätte mit dem nackten Glück, mit der hüllenlosen Seligkeit nichts anfangen können. Daß er sich immer wieder selbst das Verhüllte vor dem Offenbaren, um Goethisch zu sprechen, das „geheimnisvoll Offenbare“ suchte, zeigt seine sehr merkwürdige Beziehung zur **Bibel**. Schon aus Schulpforta berichtet er darüber: „Es waren die Evangelien bei weitem mehr als die prophetischen Bücher, hauptsächlich aber waren es die historischen Bücher des Alten Testaments, die ich immer von neuem las. ... Die junge Seele ... wird von dem Geheimnisvollen, was etwas ganz anderes und wenigstens die Ahnung des Verständnisses in sich schließt, dem Großartigen und der Macht der Erscheinung, den starken, unmittelbaren Ausdruck derselben, in ihrer Tiefe ergriffen: sie atmet die Luft des Unvergänglichen ein.“[2]) Er liebte also auch an der Bibel, dem religiösen Buch, dasselbe wie bei

[1]) 53/54, S. 137. 1824.
[2]) 53/54, S. 21, 1. Diktat, 1863.

Digitized by Google

Homer, wie in Wallensteins Lager: das Gegenständliche. Die historischen Teile, die von den Umständen der Menschen handeln, ergriffen ihn mehr als die eigentlich religiösen Droh- und Trostreden der Propheten; auch die Psalmen bekennt er zu lieben: ihre Formung brachte ihm die sonst nackte religiöse Stimmung und Inbrunst näher, weil sie diese objektivierte. Ranke brauchte entweder die natürliche Formung durch die Geschichte: die Einbettung des Gefühlsgehaltes in das Ganze des Lebens; oder die künstlerische Formung: die Einbettung des Gefühlsgehaltes in das Gefäß der Kunst. Alles was dazwischen liegt: Bekenntnis, Rede, Prophetie ist ihm irgendwie fremd und verletzend. Auch seine, trotz aller historisch-politischen Versuche letzten Endes doch fremde Einstellung zum aktiven Leben der eigenen Gegenwart ist an diesem Punkte zu fassen: auch hier war alles noch zu nackt und ungeformt. Sehr bezeichnend dafür ist, daß Ranke des öfteren die Partei mit dem System weltanschaulich gleichsetzte[1]), und daher auch von der Hegelschen Vergötterung des Staates durchaus nichts wissen wollte.[2]) Sein Los, aber auch sein Glück war ein anderes als das der Tagespolitik: er war dazu bestimmt, sich den „Kern der Wahrheit"[3]) aus seiner Schale herauszuhauen, in sich täglich neu zu erobern, immer wieder zu ihm vorzudringen. Die Verschalung des Kerns, die Verdunklung der Ideen, die Verirdischung des Himmlischen — „dies sind die Geschicke Gottes in der Welt"[4]); sie zu seinem Teil täglich neu aufzuheben, war sein religiöses Amt als Erforscher der Wahrheit. Der „dennoch persönliche Gott"[5]), in dessen Abgrund sich zu werfen, Luthers Gebet ward, ist Rankes Gott, den vor Atheismus immer wieder die Tatsache rettete, daß in der Geschichte nicht — wie in der Natur —

---

[1]) „Einleitung zur Historisch-Politischen Zeitschrift", S. 4, „das System oder die Partei — wie man ein lebendiges System nennen kann — veranlassen leicht das Verwerfliche sowohl als das Lobenswürdige zu verkennen, weil es ihnen widerspricht". (Vgl. auch „Die Kammer von 1815", S. 194.)

[2]) Deutsche Gesch. V, S. 350 und Politisches Gespräch, S. 326, wo der Staat als „eine Modifikation wie des menschlichen, so auch des nationalen Daseins" angesprochen wird. Dagegen hat Ranke bekanntlich ein Primat der äußeren Politik zu der inneren allerdings angenommen. Vgl. darüber die Sonderuntersuchung von Paul von Scepanski, sowie Päpste II, S. 387, Abhandl. u. Vers., S. 33 (Theorie vom Machtstaat); Deutsche Gesch. III, S. 133, Deutsche Gesch. I, S. 93, S. 121, Deutsche Gesch. V, S. 153f.

[3]) Deutsche Gesch. II, S. 313, über Luthers Katechismus.

[4]) Deutsche Gesch. I, S. 55.

[5]) Deutsche Gesch. III, S. 191.

Digitized by Google

selbständig weiterwirkende, Wiederholbares erwirkende *Gesetze* auftreten, die Gott zu ersetzen scheinen, sondern daß hier die immer neuen und einmaligen Tatsachen täglich aus Schöpfers Hand kommen. Hier liegt Rankes religiöse Abgrenzung von A. Humboldt, von Goethe und vor allem von Hegel, dessen morphologische Dialektik ihm die festen Naturgesetze für das Reich der Geschichte schuf.[1])

Die Entscheidung zum langen Weg bedeutete auch eine Entscheidung zum langen Lebensweg. Nun erst bekommt dieses wundervolle Wort vom Historiker, der „alt werden" muß[2]), seinen vollen religiösen Sinn, nun erst erhält jene Haltung, die mit 85 Jahren das gigantische Werk der Weltgeschichte beginnt, ihre letzte Größe. Das ungeheure Lebensgefühl, das Ranke von Jugend an sein Dasein auf lange Sicht hin anlegen ließ, als ob er hätte wissen können, wie alt er werde, wurde mit den Jahren nicht schwächer, sondern stärker. Jene wundervollen Worte am Ende des 4. Diktats von 1888, Worte des 90jährigen, überwinden den Tod, der nun bald kommen konnte: „Die universale Aussicht für Deutschland und die Welt hat mich dazu veranlaßt, meine letzten Kräfte einem Werk über die Weltgeschichte zu widmen, in dem ich noch begriffen bin." Hier ist jene Standhaftigkeit des langen Lebens, die Ranke einmal Friedrich II. nachrühmt[3]) und die sein eigenes Dasein zu einer heroischen Existenzform erhoben hat. Das Heroische daran — und das tief von Hegel Unterscheidende — ist nämlich, daß dieses Leben nie, auch nicht in seinem letzten Augenblick, *fertig* geworden ist. Die Tatsache, daß Ranke vor Vollendung der Weltgeschichte starb, hat fast symbolischen Rang: sein Leben war immer noch das eines Werdenden, Hegels Leben aber ist seit der Konzeption des Systems das eines immer Fertigen. Daß Rankes biographische Wandlungen sehr viel geringer waren als die Hegels, tut hier nichts zur Sache: seine Haltung war stets die des werdenden, fragenden, wartenden, ahnenden

---

[1]) Wenn Ranke die Religion pragmatisch mißbraucht — sie als staatsbildendes Element feiert (53/54, S. 692), als staatserhaltendes Prinzip charakterisiert (53/54, S. 557); seine Geschichtserzählung religiös-tendenziös färbt (Briefwechsel Friedrich d. Großen mit Wilhelm IV. v. Oranien, S. 180, 182, 188, 193) oder gar aus religiösen Bedenklichkeiten zensurale Ratschläge erteilt („Gutachten über die politischen Testamente Friedrich d. Großen", 53/54, S. 669) — so gehört dies alles selbstverständlich nicht in *diesen* Zusammenhang, der von der *echten* religiösen Einstellung Rankes spricht, sondern eher in einem genau umgekehrten.

[2]) 53/54, S. 613 „Betrachtung", Januar 1877.

[3]) Abhandl. u. Vers., S. 25, S. W., Bd. 49/50.

Digitized by Google

Menschen[1]), der niemals leben mochte „in dem abgemachten Gedanken", die man hinnimmt, wie etwas Fertiges. Das Echte, Beste verdirbt" einen dann „unter der Hand".[1]) Im Zusammenhang mit dieser bescheidenen Haltung steht auch die Ablehnung jenes Richteramts der Geschichte, das sich Hegel anmaßte. Es ist merkwürdig, wie diese unterschiedliche Einstellung sich gerade bei der Frage auswirkt, die später zu der berühmten Kontroverse zwischen Sybel und Ficker führen sollte. Ranke nahm den späteren Standpunkt Fickers ein und verteidigte die deutsche Kaiserpolitik in den schicksalsfürchtigen Worten: „Allein nicht so methodisch pflegen sich die Dinge der Welt zu entwickeln. Das Innerlich-Wachsende wird schon in demselben Augenblicke berufen, sich nach außen auszubreiten."[2]) Hegel aber vertritt die später von Sybel eingenommene Position: „Das Fremde, mit dem Deutschland befangen ist und das es sich zu eigen machen will, ist Italien." Er schilt die „Scheingewalt" des leeren Kaisertums, die „das Fortschreiten der staatlichen Bildung" gehemmt habe.[3]) Ranke aber scheut zurück vor solchen Urteilen, die richterlich wissen: wie es besser gewesen wäre. „Wer will ihn beim Namen nennen, den Genius unserer Jahrhunderte, der vergangenen und der künftigen?"[4]) Täglich bereit, zu staunen, immer aufs neue die Wunder der Schöpfung bewundernd, als Gottesgeschöpf sich in seiner Hand geborgen fühlend, nicht das Geheimnis wissend, nicht sein Sein erspähend, aber um das Geheimnis, um sein Dasein wissend, so hat Ranke gelebt und gearbeitet. „Wenn man das Geheimnis auch wüßte," sagt ein Dichter, „wer hätte den Mut, es auszusprechen?" Ich will mich nicht unterfangen, den Charakter dieses Staates in Worte zu fassen."[5]) „Die verborgene Harmonie, sagt Heraklit, ist besser als die offenbare,"[6]) denn „etwas Hypothetisches bleibt in dem Dunkel menschlicher Antriebe und Ziele immer übrig."[7]) Die verborgene Harmonie hat Rankes

[1]) Vgl. 53/54, S. 569, wo die historische Schule im Gegensatz zur philosophischen dahin charakterisiert wird, daß sie „die höchsten Ergebnisse ahnen läßt" (bei Ranke nicht gesperrt), vgl. auch S. 188: „Ich bin mit einer gewissen Galle gegen die, welche es zu haben glauben, angefüllt" und „Wohl Dir, daß du noch verzweifeln kannst, daß du nicht zu dem besitzenden Geschlecht gehörst". (Brief an Heinrich Ritter.)

[1]) 53/54, S. 58, Tagebuchblatt aus Paris, 1843.
[2]) Deutsche Gesch. I, S. 15.
[3]) Hegel, Vorl. 835, 837, vgl. 816.
[4]) S. W. 49/50, S. 172.
[5]) Abhandl. u. Vers., S. 28f.
[6]) Politisches Gespräch, S. 333.
[7]) Gesch. Wallensteins, S. 289.

Digitized by Google

Leben geleitet; in einer Zeit apokalyptischer Grenzüberschreitungen hat er von Gott nicht mehr ausgesagt, als er von ihm wußte, lieber ihn nur „zuweilen" den Finger heben lassen als mit plumpen Worten und in voreiligem Frevel das Geheimnis zu zerstören.[1]) Hegel hat Gott gekannt — und Ranke hat an ihn geglaubt; Hegel hat über die „spezielle göttliche Providenz" gespottet, die der alte Staatsrechtslehrer Pütter für Deutschland erhoffte[2]), Ranke hat für sich, für seine Familie, für sein Land einer solchen Vorsehung unerschütterlich vertraut.[3]) Dies ist der Grundunterschied; er erhellt alle geschichtsphilosophischen Meinungsabweichungen, und er macht im Grunde alle Übereinstimmungen bedeutungslos.

Durch die Geschichte der Menschheit geht ein ewiger Kampf; die Sophisten streiten gegen Sokrates, die Inhaber der Weisheit gegen ihren Liebhaber. Hegel hat es selbst immer wieder ausgesprochen, daß die wahre Philosophie sich des griechischen Wortsinns zu entledigen habe und aus der abstrakten Liebe zur Weisheit in deren konkreten Besitz übergehen müsse. Für ihn gab es im Geheimnis keine Wahrheit.[4]) Man tut ihm deshalb nicht unrecht, wenn man bei dieser Auseinandersetzung zwischen ihm und Ranke, sokratisch redend, den großen Historiker zugleich als den wahren Philosophen bezeichnet.

---

[1]) „Über den Unterschied zwischen Historie und Politik", lateinisch und deutsch, Abhandl. u. Vers., S. 272 (284), 274; s. auch 53/54, S. 569f.

[2]) Rosenzweig I, S. 106.

[3]) 53/54, S. 319 (1842), S. 344 (1850), S. 639 (1880).

[4]) Vgl. u. a. Vorl., S. 569.

Digitized by Google